الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان –

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم التاريخ وعلم الآثار

شعبة التاريخ

تخصص تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط

الموضوع

العلاقة الثقافية بين مدينتي تلمسان وبجاية خلال القرن 7ـ9هـ/13ـ15م

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي

إعداد الطالبة:
مريم هاشمي

إشراف:
أ. د. لخضر عبدلي

لجنة المناقشة:

أ.د/ بودواية مبخوت	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د / لخضر عبدلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
أ.د / محمد مجاود	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	عضوا
د/ بلخضر مزوار	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	عضوا
د/ طيبي غماري	أستاذ محاضر – أ–	جامعة معسكر	عضوا
د/ بن عون بن عتو	أستاذ محاضر – أ–	جامعة بلعباس	عضوا

السنة الجامعية: 2010-2011

إهداء

إلى الوالدين الكريمين رعاهما الله .

إلى رفيقة دربي التي تحملت معي عناء هذه الرسالة.

إلى قرة عيني جميل محمد إسلام.

شكر تقدير

خالص الشكرات وعظيم الامتنان لأستاذي الكريم الدكتور "محمد سعيدي" الذي أشرف على هذا العمل ولم يبخل علي بتقويم النصح وصادق الود والعون والتشجيع .

كما أتوجه بالشكر إلى أساتذتي الأجلاء في الجامعة الذين عاهدت منهم دوما الرعاية والتقدير .

وعلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في توفير الوثيقة وكل من وضح لي الطريقة وكل من سندني بالكلمة الطيبة والرقيقة .

وشكرا

خطة البحث

مقدمة

القسم الأول: معالم نظرية حول الأحزاب السياسية والهوية الوطنية

الفصل الأول: الأحزاب السياسية بصفة عامة

المبحث الأول: مقاربة نظرية حول الأحزاب السياسية عامة

المبحث الثاني: التطور السياسي و التاريخي لظاهرة الأحزاب في الجزائر

أ – الأحزاب قبل الثورة (في الحركة الوطنية)

ب– مرحلة الحزب الواحد

ج– التعددية الحزبية بعد قانون 1989

الفصل الثاني: الافتراضي والحقيقي في الهوية

المبحث الأول: حول الهوية عامة والهوية الوطنية في التاريخ

المبحث الثاني: هوية الحزب السياسي بين **الافتراضي والحقيقي**

خلاصة

القسم الثاني: إستراتيجية التجاوز القائم بين الافتراضي والحقيقي عند الأحزاب السياسية

الفصل الأول: المراهنة على البعد الحداثي

المبحث الأول: الديمقراطية

المبحث الثاني: العلمانية

مقدمة:

إن الأزمة السياسية بالجزائر في نهاية الثمانينات فرضت نموذجا سياسيا جديدا، خلاف الأحادية الحزبية المعتمدة قبل ذلك. و قد تمثل هذا النموذج في بروز أحزاب سياسية يمكن تصنيفها إلى أحزاب إسلامية، وطنية و ديمقراطية، حاول كل حزب منها تحقيق خطاب سياسي يتماشى وهوية المجتمع الجزائري، بهدف كسب المصداقية و الشرعية . غير أن هذا المكسب لا يتم إلا بتحقيق بعدين أساسيين وهما:

أ - **البعد القانوني/الدستوري**: و هو كل ما نص عليه الدستور من قواعد ومواد متعارف عليها وتُفرض على الجميع.

ب -**البعد الثقافي**: و يقصد به الهوية الثقافية للشعب الجزائري، إذ سوف يتم التركيز هنا على الثوابت الأساسية الممثلة في:

-الدين و اللغة و التاريخ.

و الجمع بين البعدين، القانوني و الثقافي يشكل ما يعرف بالهوية الوطنية أو هوية المجتمع الجزائري و هي قاعدة انطلاق الأحزاب السياسية.

و الساحة السياسية في الجزائر مكتنزة بنماذج تصب في هذا الاتجاه وكانت نتاج تماهٍ مؤسَّس على التداخل بين السياسي و الثقافي. هذا ما جعل كل حزب سواء كان في الحكم أو في المعارضة، يمارس عملية تنظيرٍ مشروعٍ وحشد نصوص يثبت فيها صحة موقفه السياسي و لا شرعية موقف الخصم.

غير أن الحزب السياسي كثيرا ما يراهن على أحد الثوابت والتي هي اللغة والدين والتاريخ لتحريك القاعدة الشعبية واستمالتها نحوه. وهنا تظهر الإستراتيجية التي يستعملها الحزب في خطابه السياسي، آخذا بعين الاعتبار هوية المجتمع الجزائري من جهة وقناعته وأيديولوجيته وواقعه الاجتماعي اليومي من جهة أخرى.

الإشكالية:

أما الإشكالية التي حاولنا الاجتهاد بغاية تقديم محاولة إجابة حولها فقد صغناها على الصورة الآتية :

تواجه الأحزاب السياسية في المجتمع الجزائري معضلة الهويات المتعددة التي تتعايش مع بعضها. فبالإضافة إلى الهوية الإسلامية العربية الجامعة و التي ينتمي إليها المجتمع الجزائري، هناك الواقع الدولي وما يفرضه من خيار قانوني يؤسس للدولة القطرية (الوطنية).

إلى جانب ذلك توجد هويات قومية نتيجة وجود غير العرب كالأمازيغ (البربر) الأمر الذي أنتج خطابات متعددة كالربيع الأمازيغي وخطابات الأحزاب السياسية كالتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية (RCD) وحزب القوى الاشتراكية (FFS).

و على هذا الأساس، فإن الخطاب السياسي للأحزاب تبنى هوية افتراضية على حد تعبير كلود ديبار C. Dubar مستمدة من المراجع القانونية أو الدستور. هذا على المستوى النظري، أما على مستوى الواقع أو الممارسة فإن الأحزاب السياسية تسعى إلى تأكيد مصداقيتها و ترسيخها من خلال تفاعل مقومات الهوية الافتراضية للمجتمع الجزائري و الممثلة في الدين واللغة والتاريخ، أو بالمراهنة على تغليب أحدها لتحريك القاعدة الشعبية. و هذا ما يعبر عنه ديبارDubar بالهوية الحقيقية، و يقصد به الخطاب السياسي الحزبي الممارس في الواقع.

أما إذا نظرنا إلى القضية من زاويتها التقليدية والحداثية Communauté et société و التي يقول بها عالما الاجتماع طونياس Tonies و ماكس فيبرMax weber فإننا نلاحظ أن علاقات الأفراد في المجتمعات التقليدية تحكمها علاقات دموية قرابية تضامنية وجماعية في حين نجدها في المجتمعات الحديثة تتميز بالفردانية و المصلحية و التي تحكمها فكرة المواطنة لان القرن السادس عشر هو قرن الانتقال التدريجي –لكن بدون رجعة–من المجتمع التقليدي أو بتعبير أفضل من

الجماعة(Communauté)نحو المجتمع الحديث من جهة، ومن جهة أخرى ، نقلة الإنسان الأوروبي من الشخص المحدد مراتبيا إلى الفرد الحر [1].

فإذا كان الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحداثي ينفي ضرورة كينونة ما هو تقليدي مثل ما حدث في الغرب، فإن معاينة الخطاب الحزبي بالجزائر قد يبدو عكس ذلك، إذ لم تتضح معالمه لحد الآن. إن معاينة الجانب التقليدي و الحداثي في أدبيات الخطاب الحزبي وارد من خلال الكثير من المفردات و الشعارات و الخطب و الممارسات السياسية كالتعددية الحزبية والانتخابات و حملاتها و الشعارات الخاصة و البرامج ، و هي تعج بجملة من الأفكار الموروثة كالعصبية و العشائرية و الطائفية و القرابية والتي تُوظف بهدف جلب أكبر عدد من المواطنين للانضمام أو التأييد و المناصرة.

وقد يظهر مفهوم القرابة في بعض الخطابات كآلية تقليدية حيث يؤكد علماء الأنثروبولوجيا أنها لا تنحصر في العلاقات العائلية كما هو الشأن في المجتمعات الحديثة، إنما تقوم على علاقات سياسية متعددة [2]. و هذا ما عبر عنه ابن خلدون بالعصبية أو ما يعرف بالعشائرية التي أصبحت توظف اليوم في الممارسة السياسية.

فالقرابة لا تعني قرابة الدم وحدها بل قد يتسع المفهوم ليشمل كل انتماء سواء كان للمدينة أو لجهة أو لطائفة أو لحزب[3].

هذه واحدة من أهم الآليات التي تحرك الحزب السياسي وتموقعه في الساحة السياسية.

من خلال هذا يمكن حصر إشكالية هذا البحث في فكرتين أساسيتين :

---

[1]- Mezouer Belakhdar, Religion et lien social en Algerie,these d'état en sociologie, présenté et soutenue en juillet 2005,p1.

[2]- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1990، ص 32.

[3]- المرجع نفسه، ص 48.

-تتمثل **الأولى** في اختلاف و تأرجح الخطاب السياسي بين ما هو منصوص عليه في الدستور والذي من خلاله تتحدد هوية المجتمع الجزائري وبين ما يفرضه الواقع السياسي الحزبي من توظيف لإيديولوجيته وقناعاته ومنطلقاته الفكرية و الأدبية و تمريرها في خطابه السياسي.

-و تتمثل **الثانية** في عملية التحوُّل الديمقراطي للمجتمع الجزائري، حيث يتطلب هذا الانتقال توظيفا لجملة من الآليات الحداثية.

و من هنا وجب أن نتساءل:

- ✓ – كيف يمكن للأحزاب السياسية تجاوز الاختلاف القائم بين الهوية الافتراضية و الهوية الحقيقية ؟
- ✓ – و هل الخطاب السياسي في عهد التعددية ما زالت تسيره آليات تقليدية موروثة عن خطاب الحزب الواحد أم بالعكس هو مزيج و تركيب من الآليات التقليدية و الحداثية؟
- ✓ – و ما هي أهم الآليات و الاستراتيجيات التي توظفها الأحزاب السياسية للانتقال من ما هو افتراضي إلى ما هو حقيقي ؟

الفرضيات:

- يمثل الخطاب السياسي الحزبي في الجزائر جوهر الاختلاف القائم بين الهوية الافتراضية والهوية الحقيقية.

- إن البنية الثقافية للمجتمع الجزائري المتغذية من النمط التقليدي جعلت الأحزاب السياسية في آلية انتقالها من الهوية الافتراضية إلى الهوية الحقيقية تأخذ بالنمط التقليدي كمكانيزم لذلك.

- إن التحول الديمقراطي في الجزائر يفرض على الأحزاب السياسية توظيف الكثير من الآليات الحداثية كالديمقراطية والعلمانية.

إن دراستنا ستنحصر في "حركة مجتمع السلم"كحزب سياسي تبنى الوسطية والاعتدال والذي قادته إلى المشاركة السياسية من خلال التحالف مع أحزاب وطنية وديمقراطية والتي أصبحت تمثل نقطة التوازن بين التيارات المتصارعة في الجزائر(الديمقراطيون والوطنيون والإسلاميون).

وهذا الاختيار يعود سببه كذلك إلى أن التيار الإسلامي المعتدل أصبح ظاهرة موضوعية تفرض وجودها كتصاعد موجة الإسلاميين في البلدان العربية وفي تركيا واقترابها من السلطة. ولذلك أصبح الاهتمام بهذه الظاهرة لما له من توجس من الإسلاميين في حالة وصولهم إلى السلطة وكيفية تعاملهم مع العلميين ومع مفاهيم علمانية حداثية وافدة من الغرب تختلف كلية عما يملكونه من مرجعية دينية سلفية.

أسباب اختيار الموضوع:

وهذه الدراسة أملتها أسباب موضوعية وذاتية:

- فالسبب الموضوعي: يتعلق بنقص الدراسات في مثل هذه المجالات وخاصة في والأنثروبولوجيا السياسية خاصة عندما حاولنا الربط بين الحزب السياسي والهوية في الجزائر.
- أما السبب الثاني فإنه يعود إلى الأهمية التي يحتلها الموضوع؛ لأن الظاهرة الإسلامية أصبحت ظاهرة تحتاج إلى مزيد من الفهم والتنقيب وخاصة بما يتعلق بالتيارات الإسلامية المعتدلة التي تسمي نفسها اليوم تجديدية. كيف تتعامل مع بعض القضايا كالديمقراطية ،مشكل الأقليات، قضية المرأة والمشاركة السياسية...
- أما السبب الذاتي: يتعلق بتخصصي وميلي إلى البحث في مثل هذه المواضيع السياسية التي تنتمي الى حقل الأنثروبولوجيا السياسية .

الدراسات السابقة:

اعتمدنا في هذا البحث على الدراسات الآتية :

1-دراسة كلود ديبار حول الهوية la crise des identités l’interprétation d’une mutation وهو العمل الذي قام به سنة 2000 ويهدف إلى البحث في جدلية الافتراضي والحقيقي والتي تتأسس على ثلاثة مبادئ هي:

- المبدأ الأول يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الفرد، وهي الصورة الافتراضية التي تضعها الجماعة للهوية التي ينبغي للأفراد إتباعها بما فيها من إرث عمودي وأفقي(ثقافي اجتماعي سياسي) ومن إلزامات اجتماعية تفرض نفسها على هؤلاء الأفراد.

- أما المبدأ الثاني: هو المبدأ الذي يتناول ما يريد الفرد أن يكون عليه، وهو أيضا يُعبِّر عن صورة افتراضية ، لكنها خاصة بالفرد ذاته وهو الذي يتوقعها لنفسه. فإذا كان المشروع الافتراضي العام هو هوية الجماعة أو ما يُعرف بمشروع المجتمع، فإن هذا المبدأ يشكل المشروع الخاص بالفرد وهو حاصل التنشئة الاجتماعية المتعددة المصادر. كما أنه في حقيقته مستمد من المشروع الافتراضي العام مع إحداث بعض التعديلات التي يدخلها الفرد والتي تأخذ طابعها الخاص به.

- أما المبدأ الثالث فيعبر عما هو كائن بالفعل وهي صورة الفرد أو هويته التي استطاع تحقيقها في الواقع.

إن المحاولة هنا بالنسبة للفرد تكمن في عملية الانتقال من الافتراضي إلى الواقعي. وهي عملية تطبعها الخصوصية الفردية في التقريب بين المشروعين العام والخاص. وتؤدي في نهاية المطاف إلى إنتاج مشروع ثالث هو الهوية الحقيقية والفعلية. وهنا يستخدم الفرد استراتيجيته الهوياتية في التكيف مع الواقع ومع ظروفه الداخلية والخارجية. " ويبقى مصطلح استراتيجيات هوياتية هو المصطلح الأنسب للجمع بين السيرورتين التي يتكلم عنهما ديبار"[1].

---

[1]- طيبي غماري، رسالة دكتوراه، الهوية في العمل في المرحلة الراهنة للمجتمع الجزائري، دراسة حالة الأجراء: مؤسستي نفطال وملبنة الأمير بمعسكر، مقاربة أنثروبولوجية، جامعة تلمسان،2006/2005، ص99.

2- دراسة موريس ديفرجيM Duverger حول الأحزاب السياسية les partis politiques سنة 1976والتي حاول فيها الخروج بنظرية عامة افتراضية وتقريبية تتمثل في رسم إطار عام يحدد فيه الجانب المنهجي في تصنيف الأحزاب وتنظيمها معتمدا في ذلك على تقنية النماذج في العلم السياسي. فإذا كانت أغلب الدراسات السابقة على ديفرجي تقوم بتحليل عقائد الأحزاب وأثرها على كياناتها وتنظيماتها من خلال النظر إليها على أنها منتوج ليبيرالي، فإنه في السنوات الأخيرة، بدأ الاهتمام بالمفهوم الماركسي للحزب الطبقة حيث دار البحث حول " العلاقات بين مستوى المعيشة والمهنة والثقافة ثم الولاء السياسي"[1].

إن الهدف الرئيسي لهذه الدراسة يتمثل في الاتجاه إلى البحث في المؤسسات الحزبية وبنيتها ونظمها وهيكلها الداخلي "لأن الأحزاب المعاصرة لا تعرف ببرامجها أو بطبقة أتباعها أكثر مما تعرف بطبيعة تنظيماتها"[2]، يختلف. فبنية الحزب تختلف من الأحزاب البرجوازية (الليبيرالية) في أمريكا إلى الأحزاب الاشتراكية في القارة الأوروبية. والعمل داخل هذه الأحزاب يختلف من الطابع الديمقراطي إلى الطابع الدكتاتوري. فإذا كانت الأولى تعتمد على لجان قليلة الاتساع ومستقلة إلى حد ما عن بعضها البعض، لأنها غالبا ما تكون مرتبطة بالمركز وهي لا تعمل على مضاعفة المنتسبين إليها "[3]، همها الإحاطة بالشخصيات الكبيرة ومحاولة استجلابها، وكل عملها موجه نحو الانتخابات. أما هيكلها الإداري يتسم بالبدائية، فإن بنية الأحزاب الاشتراكية تختلف كلية عن ذلك، لأن من أولوياتها الاهتمام بالجماهير العريضة وبالتالي فالانتساب إلى الحزب يمر بعملية معقدة وصارمة كدفع الاشتراكات. فإذا كانت الأولى تقوم على اللجان فإن الثانية أي الاشتراكية تقوم على الشعب.

[1] -M Duverger, les parties politiques, librairie Armand colin paris, p 3

[2] -Ibid, p 3.

[3] -Ibid, p 26.

وقد يسمى الحزب في هذا النوع من التنظيم بالحزب الطبقة لأننا " نجد في داخل الحزب بعض الموظفين "المداومين" الذين يتوقون في الواقع إلى تشكيل طبقة يكون لها بعض السلطة، وهكذا تنمو بذور البيروقراطية "[1] .

والأمر يختلف أكثر في الأحزاب الشيوعية التي تتميز بالمركزية القوية ونظام العلاقات بين القمة والقاعدة. هذا الوضع يؤدي إلى انضباط أكثر دقة قد يحمي الحزب من أي انشقاق.

أما طابعها الإداري، فيرتكز على الأطر الأوتوقراطية (التعيين من القادة والاختيار يقع على الأعضاء القدامى)، ومع ذلك تبقى أحزاب أخرى بعيدة عن هذا التصنيف كالأحزاب الكاثوليكية والديمقراطية المسيحية والتي تحتل مكانا متوسطا بين الأحزاب الليبيرالية القديمة والأحزاب الاشتراكية.

يمكن تلخيص هذا في أن الغرض من هذه الدراسة هو فهم إجراءات الانتساب ودرجات المساهمة وكيفية تعيين القادة ودور البرلمانيين داخل الحزب.

3-إلى جانب ذلك: اعتمدنا على دراسة حسين رحال: إشكاليات التجديد، دراسة في ضوء علم الاجتماع المعرفة سنة 2004 . تبحث هذه الدراسة في إمكانية مواكبة الخطاب الإسلامي (التيار الإسلامي) لتحديات العصر بعد تراجع المشروع القومي العربي وفي ظل العولمة وفي ظل"انهيار العديد من الأنظمة الشمولية وسريان أيديولوجية نهاية "الأيديولوجيات والديمقراطية وحقوق الإنسان والأقليات..."[2] حيث يذهب الباحث إلى أن أزمة الخطاب التي يعاني منها الإسلاميون هي التي دفعتهم إلى القول بالتجديد. وهذا الواقع المتأزم إنما يعود في أصله إلى أزمة المجتمعات العربية والممثلة في قضايا ثلاث هي المساواة والمشاركة والهوية.

كما حاولنا في هذا البحث العمل على الربط بين الدراسة السياسية للأحزاب من خلال العمل الذي قام به الاستاذ موريس ديفرجي ودراسة كلود ديبار حول بالهوية.

---

[1] -Ibid, p26.

[2] – حسين رحال، إشكالية التجديد، دراسة في ضوء علم الاجتماع المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، بيروت2004، ص7.

منهجية الدراسة:

والتزاما منا في الأخذ بالأطر المنهجية المعمول بها أكاديميا قسمنا هذا العمل إلى ثلاث أقسام، خصصنا القسم الأول والثاني للدراسة النظرية، اما الثالث فخصصناه للدراسية الميدانية.

- تناولنا في **القسم الأول،** المعالم النظرية حول الأحزاب السياسية وحول الهوية عامة والهوية الوطنية خاصة.

ثم حاولنا الانتقال مما كتب بشكل عام حول هذين المفهومين لننتقل بعد ذلك إلى الظاهرة الحزبية في الجزائر في جانبها التاريخي، مركزين على الأحزاب في الحركة الوطنية مرورا بالحزب الواحد بعد الاستقلال ووصولا إلى فترة التعددية.

فكان الفصل الأول حول الأحزاب السياسية تم تقسيمه إلى مبحثين، الأول عنون بمقاربة حول الأحزاب السياسية عامة أما المبحث الثاني خصص للتطور التاريخي لظاهرة الأحزاب في الجزائر.

أدرجنا في الفصل الثاني منهما الافتراضي و الحقيقي في الهوية.وقسمناه إلى مبحثين الأول تنولنا فيه الهوية عامة و الهوية الوطنية أما الثاني خصص للحزب السياسي بين الافتراضي و الحقيقي

– وفي **القسم الثاني** والذي عنوناه باستراتيجية تجاوز الاختلاف بين الافتراضي والحقيقي عند الحزب السياسي، أدرجنا فيه فصلين الأول للبعد التقليدي و الثاني للبعد الحداثي. مستعينين بمفاهيم المجتمع الحداثي (الديمقراطية والعلمانية) والمجتمع التقليدي (القبيلة والزاوية واللغة والدين).

-أما **القسم الثالث** فضمناه الدراسة الميدانية المتعلقة بهوية حركة حمس الافتراضية والحقيقية.

يبقى أن نشير أن هناك صعوبات اعترضتنا في الدراسة تتعلق بالبحث في مجال الأحزاب السياسية، فبالرغم من خصوبته إلا أن القيام بها محاط بالصعوبات. فحسب قول ديفرجي "**أن دراسة الأحزاب السياسية ما زالت بكرا، فحتى تلك التي تناولتها قليلة وأنها درست من زاوية معينة، ومن جهة أخرى، فإن حياة الأحزاب السياسية تحاط عن عمد بالغموض، فلا يمكن أخذ**

المعلومات الدقيقة عنها بسهولة "[1].لكن رغم ذلك فقد تجاوزت هذه الصعوبات من خلال مساعدة بعض الفاعلين في حركة مجتمع السلم والتي تربطني بهم علاقات مهنية وإنسانية، الأمر الذي مكنني من جمع بعض المعطيات و المعلومات التي تخدم هذا العمل البحثي.

[1]– موريس ديفرجي، الأحزاب السياسية ن ترجمة: علي مقلد وعبد الحسن سعد، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1980، ص4.

الفصل الأول: الأحزاب السياسية عامة

إن أي محاولة لتقديم تعريف جامع مانع يحظى بقدر مقبول من العلمية المستقاة من آلة العلم وصورته ممثلة في المنطق، تعترضها عوائق شتى ومختلفة تجعل المفهوم المعرف يسبح في جو من الالتباس و الغموض. وهو ما نحصره في جملة من الأسباب والبواعث الطبيعية المقترنة بوجود مصطلح الحزب، ومن بينها قد نورد:

أ – الصياغة الاختصاصية.

ب – الصياغة الماقبل الاختصاصية.

إن المقصود بالصياغة الاختصاصية لمفهوم الحزب، هي تلك التي الصياغة التي تمكنت درجة الوعي السياسي الإنساني والذي عاشته المجتمعات الأوروبية نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين المتخلصة من هيمنة وسيطرة ثنائية رجل الإقطاع مالك الأرض ورجل الكنيسة مالك السماء.

أما المقصود بالصياغة الماقبل اختصاصية في تحديد مفهوم الحزب، فهي المعبرة عن قدرة بعض العقول الاستثنائية والتي ملكت، في فترات تاريخية ماضية، عن الحدث الصناعي الأوروبي موهبة الاستشراق السياسي المستقبلي وخيال جامع مستبد بتلك الذوات العالمة الراغبة في تحقيق المثال أو النموذج أو ما يسمى بالطوباويات .

لذا فإن هناك تباين واضح في تحديد المفهوم عند دارسي الظاهرة الحزبية. يتضح هذا من الاختلاف في نشأة الأحزاب السياسية والتأصيل لها. فهناك من يأخذ بالمفهوم الواسع للحزب كونه يرتبط بمعنى التشيع أو المذهبية السياسية حيث تعود النشأة إلى بداية ظهور الحياة السياسية الممثلة في نشأة الدولة وبروز فكرة السلطة التي عرفت المؤيدين والمعارضين لها.

وهناك من يركز على الحزب بالمفهوم الضيق، فيربطه بظهور النظم الانتخابية حيث يقتصر المفهوم على القارة الأوروبية في القرن التاسع عشر.

المبحث الأول: مقاربة حول الأحزاب السياسية عامة

1-تعريف الحزب السياسي

قبل الخوض في مفهوم الحزب باعتباره مصطلحا حديثا كثُرت الكتابات السياسية الكلاسيكية حوله في الغرب، يجدر بنا تحديد مفهومه من حيث اللغة :

أ - **لغة**: يُعرَّف الحزب لغة في معجم لسان العرب لابن منظور[1] على أنه النوبة في ورود الماء. ويقال: ورد الرجل من القرآن أي حصته التي اعتاد قراءتها. فالنوبة هنا يقصد بها التناوب على الماء لأنه رمز الحياة، وكأن الحزب وسيلة تستخدم للتناوب على إعطاء نمط جديد من الحياة السياسية في المجتمع بواسطة ما يقدمه من رؤية جديدة تحمل مشروع مجتمع.

والحزب بالكسر يعني الطائفة والسلاح والجماعة من الناس. وجمع حزب أحزاب ومعناها جمع من الناس تألبوا و تظاهروا على حرب النبي "صلى الله عليه وسلم".

فالمتأمل في التعريف يلاحظ جملة الكلمات المستخدمة كالطائفة والسلاح والجماعة والتأليب والتظاهر. وهي كلها توحي بالتكتل والثورة واستخدام العنف والقوة والمغالبة اتجاه شخص أو جماعة أخرى. ومن معانيه أيضا أنه يقصد به جند الرجل وأصحابه والذين هم على رأيه ، ﴿**وإنّي أخاف عليكم يوم الأحزاب**﴾، و هم قوم نوح وعاد وثمود و من أهلكه الله من بعدهم[2].

---

[1] – لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور معجم لغوي علمي قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي اعداد و تصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب المجلد الاول ،بيروت ،لبنان، ص621.

[2] – الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، قاموس المحيط، المجلد الأول، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت 1983، ص 54.

فالحزب إذن جماعة من الناس جمعهم رأي موحّد على موقف واحد لغاية خلق نوع من الانسجام بين أفراد الجماعة الواحدة والعيش المشترك المقصي لكل أشكال التشنج والاختلاف والفرقة.

وإذا رجعنا إلى أصلها عند الغرب ، فإن كلمة حزب " Parti" من الناحية الاشتقاقية تؤكد أنها تنحدر من الكلمة اللاتينية "Partire " وتعني قسّم، أما كلمة "Part" في الهنغارية تنحدر من الفعل الفرنسي الحالي "partir"التي تعني تكوين الأجزاء وبذلك فإن " Part" كلمة ترتبط بمفهوم الج زء[1]، والجزء في الأصل يفترض دائما الكل الذي يحتويه ويرتبط به، ويفهم منه أنه يعني دائما التوحد مع مجموعة والاختلاف مع أخرى[2] وبالتالي يوحي هذا بفكرة الاشتراك في تنظيم ما أو مشروع ما أو جملة من الأفكار قد يتفق الأفراد عليها. ومنه فالحزب يعد جزء من كل، أو جزء من بناء كلي أو جزء مفارقا لبقية الأجزاء التي يتألف منها هذا البناء[3].

وقد يفهم من هذا أن الحزب أو الأحزاب السياسية المعارضة لا تختلف في الجزئيات كالتي تقع في البرامج، أما الكليات فهي من البديهيات التي لا يتم حولها الخلاف وإلا وراء ذلك تقسيما وتشتيتا للمجتمع.

---

[1] Paul Nuembissi Kom, " les partis politiques africains entre universalité et particularité" *Polis/R.C.S.P./C.P.S.R.* (revue camerounaise de science politique) Vol. 15, Numéros 1&2, 2008, p04.

[2]– أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة ، لإصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987، ص14.

[3]– السيد عبد الحليم الزيات، التنمية السياسية، دراسة في علم الاجتماع السياسي، الجزء الثالث، الأدوات و الآليات، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002، ص 120 نقلا عن:

S. Neuman, ed, Modern political partis university of Chicago press, Chicago, 1956.

وهذا يعني أن تشكل حزب ما في حقيقته هو العمل على اتحاد جماعة ما واشتراكها في تنظيم معين والانفصال عن الجماعات الأخرى بواسطة برنامج محدد. أي أن تشكل حزب ما في حقيقته يعني إتحاد جماعة ما و اشتراكها في تنظيم معين، و الانفصال عن آخرين.

وعند مقابلة هذه التحديدات في واقع يخضع لنظام أحادي النظرة، فإنه يمكننا الاستنتاج أن كلمة حزب في حقيقتها تُعد تعبيرا مغلوطا في النظام الأحادي، ذلك أن مصطلح الحزب يفترض مناخا ديمقراطيا لأن هذا الأخير يحقق طبيعة الحزب كجزء من الكل. بمعنى أن الحزب في جوهره لا يتحقق إلا في إطار نظام سياسي ديمقراطي يبيح التعددية الحزبية.

لكن الملفت للانتباه أن مصطلح حزب لا يمكن فهمه إلا في ارتباطه العضوي بمصطلح آخر يعطيه كل الزخم والسماكة المطلوبتان ألا وهو مصطلح السياسي.

و كلمة " سياسي" من كلمة " سياسة " و هي مصدر الفعل" ساس" و تدل على تنظيم أمور الدولة و تدبير شؤونها[1]. وعليه فإن الحزب السياسي هو الجماعة السياسية التي توحدت على رأي واحد. و توصف الجماعة بأنها سياسية عندما يكون هدفها الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها أو محاولة احتكارها و البقاء فيها.

ب- اصطلاحا[2]: بعيد عن المدلول المباشر لكلمة " حزب" فإن السؤال : ما هو الحزب السياسي؟ معقد، ذلك لأن الحقائق التي تحجب مصطلح الحزب متنافرة.

إنّ تأطير المنافسة من قبل منظمات أكثر هيكلة كالأحزاب يعد معطى حديثا. ذلك أن الأحزاب الأولى قد ظهرت بشكل شرعي سنة 1901 قبل أن تصل إلى تماسكها الذي نعرفه عليها اليوم[1].

---

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 679.

[2]- عند البحث في مصطلح " الحزب السياسي" تواجهنا صعوبات، كون البعض يذهب إلى أخذ الحزب بمعنى التشيع السياسي أو المذهبية السياسية حيث تعود النشأة إلى بداية ظهور الحياة السياسية في الدولة و بروز فكرة السلطة التي عرفت منذ القدم المؤيدين والمعارضين لها.

فالبحث في تعريف الحزب السياسي يجعلنا نواجه تعريفات عديدة ومختلفة باختلاف الإيديولوجيات والمفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع بالدراسة. هناك من يركز على الجانب الإيديولوجي، و بالتالي فالحزب عندهم ما هو إلا جماعة من الناس يعتنقون العقيدة السياسية نفسها، في حين هناك من ذهب إلى أن الحزب هو تعبير سياسي عن الطبقة الاجتماعية، ومنهم من جعل من الأحزاب جمعيات هدفها العمل السياسي أو عبارة عن تكتل للمواطنين حول نظام سياسي معين.

بهذا يمكن أن نقارب هذا الموضوع من خلال التمييز بين اتجاهين أساسين:

الاتجاه الأول: يمثله الفكر الماركسي الذي يرى أن الحزب السياسي هو التعبير السياسي عن طبقة وبالتالي لا وجود لحزب سياسي دون أساس طبقي، حيث يتم التركيز هنا على التكوين الاجتماعي للحزب و الارتباطات الاقتصادية لأعضائه و المراتب التي يحتلونها في السلم الاجتماعي[2].

الاتجاه الثاني: يتبناه الاتجاه السياسي الليبرالي (البرجوازي) والذي يركز على الجانب العملي ويقصد به الهدف النهائي للعملية السياسية التي يقوم بها الحزب. ذلك أن البرنامج السياسي للحزب يؤدي دورا جوهريا في مرحلة تأسيسه، فهو الذي يعمل على تآلف وارتباط أفراده ثم تأتي مرحلة التنظيم تلقائيا فيما بعد[3].

لهذا يذهب أنصار الفكر الليبرالي وعلى رأسهم المفكر الفرنسي بنيامين كنوستان Benjamin Cnanstant الذي يعرف الحزب السياسي على أنه: "إتحاد أشخاص يعتنقون المبادئ السياسية نفسها"، و يأتي كلسن موضحا ذلك فهو يرى بأن الحزب تعبير عن تلك المنظمات التي تجمع بين رجال رأي واحد لتضمن لنفسها تأثيرا حقيقيا و فعالا في إدارة الشؤون العامة[4].

---

[1] – ,Eric Agrikoliansky les partis politiques en France au 20éme siècle, P: 06.

[2]– لقمان الخطيب، الأحزاب السياسية و دورها في أنظمة الحكم، دار الثقافة للتوزيع والنشر، مصر، 1983، ص 21.

[3]– لقمان الخطيب، المرجع السابق، ص 19.

[4]– محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي، مبادئه و قضاياه، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 89 نقلا عن طارق الهاشمي: الأحزاب السياسية، شركة طبع ونشر الأهلية، بغداد، 1968، ص77.

إن هذه التعاريف تندرج تحت ما يعرف بالمفهوم البرجوازي للحزب، والذي يرى فيه ذلك التنظيم السياسي الذي يقتصر على فئات معينة من المجتمع، يعمل على تحقيق مصالحها وتطلعاتها و طموحاتها، و وصول قياداتها إلى الحكم.

أما جون جيكال J Gicquel. و أندري أوريو A.Hauriou فقد ذهبا إلى أن "الحزب تنظيم دائم يتحرك على مستوى وطني و محلي من أجل الحصول على الدعم الشعبي بهدف الوصول إلى ممارسة السلطة بغية تحقيق سياسة معينة".[1]

ومن التعريفات التي تنظر إلى الحزب السياسي كحامل لهدف معين، تعريف بيردو Burdeau حيث يقول: " إنه كل تجمع من الأشخاص يؤمنون ببعض الأفكار السياسية ويعملون على انتصارها وتحقيقها، من خلال جمع أكبر عدد ممكن من المواطنين حولها و السعي للوصول إلى السلطة أو التأثير فيها"[2]، ثم يأتي تعريف الموند بيركAlmand Burke ليقدم معنى واسعا للحزب معرفا إياه "كإتحاد بين مجموعة من الأفراد بغرض العمل معا لتحقيق الصالح الوطني وفقا لمبادئ محددة متفق عليها جميعا."[3].

ومن أهم التعاريف كذلك التي تركز على الجانب التنظيمي للحزب، التعريف الذي قدمه موريس ديفرجي:M.Duverger على أساس أنه" ليس طائفة، بل مجموعة طوائف، إنه اجتماع مجموعات صغيرة منتشرة في البلاد (أقسام- لجان- جمعيات محلية...الخ)"[4].

---

[1] - ناجي عبد النور، النظام السياسي من الأحادية إلى التعددية السياسية، مديرية النشر، جامعة قالمة، 2006، ص 27 نقلا عن: Jean Gicquel et André Hauriou, Droit constitutionnel et institutions politiques,Paris,1985, p228.

[2] - Jean charlot, les partis politiques, librairie Armand colin 103, boulevard saint Michel, Paris 1976,p 48.

[3] - لقمان الخطيب، المرجع السابق، ص 20.

[4] - Maurice Duverger, Op.cit,p 34.

وفكرة الحزبية في المنظور الليبرالي تستند كما يشير ديفرجي إلى فرضية التجمع الإيديولوجي.

أما مصطلح حزب عند ماكس فيبر فيستعمل للإشارة للعلاقات الاجتماعية من النمط الترابطي. إنه انتماء مؤسس على تجنيد بشكل حر، هدفه ضمان السلطة لمنظميه في وسط جماعة مؤسسة لأجل تحقيق هدفه الأعلى، أو الحصول على امتيازات مادية لمناضليه[1].

وهناك من التعريفات التي تراعي و تركز على وظيفة الحزب مثل ما قدمه ريمون آرون R.Aron بأنه تلك "المنظمة الدائمة لمجموعة أعضاء تهدف إلى ممارسة السلطة، وهذا يعني إما الانتصار لها أو الاحتفاظ بها"[2].

في مقابل ذلك أبرز الفكر الاشتراكي الماركسي وجهة نظر مخالفة لمثيلتها في الفكر الليبرالي حيث ركزت على مفهوم الطبقة، و على التكوين الاجتماعي للحزب وعلى العلاقات الاقتصادية بين أعضائه وعلى أهم المراتب التي يحتلها هؤلاء الأعضاء في السلم الاجتماعي.

إن الحزب يمثل أعلى هرم للطبقة و هو التعبير عن مصالح هذه الطبقة من خلال الحفاظ على سيادتها و الاستيلاء على الحكم لتحقيق منافعها. هذا ما أكده لينين بقوله: " إن حزبا سياسيا بالمعنى الواسع، هو حزب الطبقة بالخصوص. ليس له الحق في الوجود و ليس أهلا لأن يعتبر كحزب، إنه مجرد صفر بكل معنى الكلمة إذا تنازل عن السلطة. و عليه، فبإمكانه الحصول عليها"[3]. وبحسب لينين فإنه بأخذ مفهوم الطليعة الثورية (الطليعة المنظمة)، إنه يؤكد على الاحتراف الثوري و على أهمية التنظيم. فالجماهير في رأيه هي التي تحرك التاريخ و هذه الأخيرة لا تقوم إلا إذا كان هناك حزبا ثوريا يعمل على قيادتها و توجيهها، لقبل النظام الرأسمالي و بناء الاشتراكية وتحقيق التقدم

[1] – Jean charlot, op.cit,p: 103.

[2] – Ibid, p 50.

[3] – Jean charlot, op.cit, p 50.

الاجتماعي . بذلك يكون الحزب حسب لينين ظاهرة ملازمة لأعلى مرحلة من مراحل الصراع الطبقي[1].

وفي الفكر العربي، فإن التعريفات فيه تقترب من الفكر الليبرالي؛ يذهب الدكتور سليمان الطحاوي في تحديد الحزب كونه جماعة متحدة من الأفراد تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم قصد تنفيذ برنامج سياسي معين[2]. و يذهب بطرس بطرس غالي في كتابه: " علم السياسة" إلى أن الحزب هو " أداة يستعملها الشعب للتعبير عن أمانيه و يستطيع من خلالها أن يحقق هذه الأماني وهو في الوقت نفسه يحقق مصلحة خاصة...إنه وحدة معقدة ومنظمة اجتماعية لها جهاز إداري كامل وهيئة موظفين دائمين وأنصارا عديدين..."[3].

على هذا الأساس، يمكن القول أن التنوع في تعريف الحزب السياسي إنما يعود إلى اختلاف الزاوية التي ينظر إليها العلماء و الفلاسفة و المفكرون. فالفكر الماركسي مثلا يختلف كلية عن الفكر الليبرالي ذلك أنه يركز على طبقة واحدة هي الطبقة العاملة.

أما في الفكر الليبرالي، فمصطلح حزب هو تنظيم يحكم طائفة أو شريحة من المجتمع تكون قد التفت حول جملة من المبادئ عن طواعية و اختيار بهدف الوصول إلى السلطة. وبهذا يكون مفهوم الحزب أقرب إلى الدقة في الفكر الليبرالي منه في الفكر الاشتراكي لأنه يتضمن مفهوم الجزء الذي يشكل الكل.

و النتيجة التي تستخلص من هذا الكلام هو أن الحزب تمثيل لمجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية و إيديولوجية مشتركة و ينظمون أنفسهم بهدف الوصول إلى السلطة و تحقيق برنامجهم بالوسائل الديمقراطية. إنه شريحة اجتماعية من المجتمع، أو مجموعة كتل اجتماعية متماثلة يدافع عنها ويكافح من أجل انتصار أهدافه و غاياته و العمل على تحقيقها.

[1]- إحسان محمد الحسن، علم الاجتماع السياسي، دار وائل للنشر، ط 1، 2005، ص 171.

[2]- لقمان الخطيب، المرجع السابق، ص 20.

[3]- بطرس بطرس غالي، محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، ط5 القاهرة 1976، ص268.

وهذا يتطلب أن يكون لكل حزب جملة من المبادئ التنظيمية و الفكرية والاجتماعية يؤمن بها و يخضع لها، و له نظامه الداخلي الذي يحتكم إليه، وبرنامج يُفرِغ فيه خلاصة أفكاره وتوجهاته الفكرية و السياسية و الاقتصادية والاجتماعية، والتي يعمل على ترجمتها على أرض الواقع بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم أو المشاركة فيه.

وعلى العموم يمكن اعتبار الحزب ظاهرة سياسية تتميز بالشمولية والعمومية في مختلف الأنظمة السياسية العالمية بغض النظر عن طبيعة النظام السياسي ديكتاتوريا كان أو ديمقراطيا، أحاديا أو تعدديا.

2-نشأة الأحزاب السياسية:

يذهب علماء الاجتماع السياسي، إلى أن نشأة الأحزاب السياسية تعود إلى القرن التاسع عشر. و يتفق موريس ديفرجي مع لامبورا Lambora أن نشأتها تعود إلى سنة 1850 بحيث لم يكن هناك بلد في العالم باستثناء الولايات المتحدة يعرف الأحزاب السياسية بالمعنى العصري للكلمة[1]. وقد أجمع الكثير من الباحثين والمتخصصين في تتبع الأحزاب السياسية على أن هناك أصلين للأحزاب: داخلي وخارجي.

الأول داخلي: يعرف بالأصل البرلماني والانتخابي والذي نشأ نتيجة تكون تكتلات برلمانية ومن ثمة تكوين كتلا نيابية كانت النواة لبزوغ الأحزاب السياسية، حيث كان هناك تعاون بين أعضاء البرلمانات المتشابهين في بعض العوامل المشتركة كالإقليم و المصالح المهنية التي كانت تعد المحرك الأساسي في قيامها في بريطانيا و فرنسا. فقد كانت الأحزاب في تلك الحقب تمثل مصالح إقليمية متصارعة أكثر من كونها أحزابا تمثل قواعد شعبية عريضة[2].

[1] - Maurice duverger, Op. cit,p 1.

[2]- لقمان الخطيب، المرجع السابق، ص 66.

يذهب فيليب برو Philippe,Braud في هذا الاتجاه حيث يرى أن الأحزاب السياسية بالمعنى الحديث للكلمة ظهرت بظهور النظم التمثيلية التي انبثقت في بريطانيا العظمى في القرن الثامن عشر ثم في فرنسا.فقد كان النواب في مجلس العموم يجتمعون بصفة غير شكلية تحت مسميات كالجناح التوري (Tory) وذلك بسبب الموقف الذي كانوا يتبنونه من الحكومة. أما في فرنسا فكان النواب يجتمعون في نواد كالنادي البريتوني في الجمعية التأسيسية و أندية الرهبان واليعقوبيين في الجمعية التشريعية، أو الجلوس في المقاعد العليا نفسها "الجبليون" في عهد المؤتمر[1].

أما الثاني خارجي: و الذي يعرف بغير البرلماني أو غير الانتخابي، فقد ظهر نتيجة قيام العديد من الجمعيات و النقابات العمالية و حتى الكنائس الدينية على تشكيل أحزاب سياسية، والتي كانت تمارس نشاطها خارج البرلمان وخارج نطاق العمليات الانتخابية.

وقد نجد العديد من الأحزاب السياسية الاشتراكية نشأت من خلال النقابات العمالية. ويمكن الإشارة هنا إلى دور الجمعية الغابية في نشأة حزب العمال البريطاني الذي لا زال ينشط في الساحة السياسية إلى عصرنا هذا. و بهذا فإن هذا النوع من الأحزاب قائم على النزعة الواقعية. وقد كان لجماعات المثقفين واتحادات الطلاب أثر في تكوين الأحزاب السياسية اليسارية في أوروبا. هذا بالإضافة إلى الجماعات الدينية والكنيسية. ففي هولندا سنة 1897 أنشأ البروتستانت الحزب المسيحي كما أنشأ الكلفانيون حزبا مناهضا للثورة ومعارضا للحزب الكاثوليكي المحافظ.

لقد قامت في فرنسا منظمة الشباب المسيحي الكاثوليكي وهم طلبة وعمال وفلاحين من خلال تقديمهم مرشحين للأحزاب[2]. و بعد ظهور الديمقراطية كآلية للتعبير عن وجهات نظرها

[1]- فليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد عراب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 356- 357.

[2]- أنظر محمد سويدي، المرجع السابق، ص 18.

المختلفة ظهرت بعض الأحزاب والتي اتخذت من الدين مذهبا تسعى إلى تطبيقه كالحزب المسيحي في إيطاليا والديمقراطي المسيحي في ألمانيا[1].

إلى جانب هذا، قد ترتبط نشأة الأحزاب كنتيجة لتنظيم نفسها لمواجهة الاستعمار والتحرر من الاحتلال الأجنبي مثل ما هو حال الأحزاب السياسية التي ظهرت في بعض البلدان العربية و الإفريقية.

إذن، إن نشأة الأحزاب السياسية كانت منذ قرنين من الزمن، إلا أنها لم تتطور و لم تلعب دورها إلا منذ حوالي قرن. ومهما قيل عنها في بداية الأمر أنها وسيلة للانقسام و الفساد السياسي و مصدرا لعدم الاستقرار، فإنها تشكل أهم آليات المشاركة السياسية و تعد من أهم أدوات التنشئة السياسية.

يمكن القول أن الأحزاب ذات النشأة الداخلية تبدأ من القمة (البرلمان) في حين نجد أن الأحزاب ذات النشأة الخارجية تبدأ من القاعدة. و بهذا تكون هذه الأخيرة أكثر تنظيما و أكثر وضوحا من الأحزاب التي نشأت في أحضان البرلمان، لذلك فهي تمثل الصورة الحديثة لنشأة الأحزاب[2].

كما أنها أكثر مركزية و أكثر صرامة في نظامها و بالتالي تكون أكثر تماسكا و انضباطا من الأخرى ذات النشأة البرلمانية.

3-مقومات الحزب السياسي:

في إطار التعريف بالحزب السياسي ومحاولة فهمه، ينبغي الرجوع إلى أهم مقوماته وهي: التنظيم والهدف والوحدة الأساسية.

[1]- لقمان الخطيب، المرجع السابق،ص 72.

[2]- محمد سويدي، المرجع السابق، ص 16.

3-1- التنظيم:

إذا كان الحزب جماعة من الناس متحدين حول جملة من المبادئ، فإنه يتطلب وسيلة اتصال تربط بين أجزائه. و هذا ما اصطلح عليه بوجود تنظيم يتمتع بالعمومية والاستمرارية والدقة والصرامة في التسيير. ولما كانت الحياة السياسية صراعا، كان لابد أن يكون هذا الصراع منظما ويكون أعضاء الحزب مدركين لصرامة هذا النظام الذي يقوم على الطاعة والامتثال للأوامر. فلا نجاح للحزب إلا بامتثاله للنظام؛ حيث يقوم على رئاسته جهاز إداري وهيئة تنفيذية قادرة على توجيه أعضائه المنتسبين إليه توجيها صحيحا، الأمر الذي يمكنه من القدرة على صنع القرار والتأثير على السلطة وامتلاك القوة للتصدي لكل هجوم عليه من قبل الأحزاب المنافسة له، ومن ثمة العمل على تعبئة الأنصار والمؤيدين في الانتخابات وبالتالي كسب التأييد الشعبي.

قد يكون للمنتسبين والأعضاء دوافع كانت سببا في انضمامهم إلى الحزب " فمن الأعضاء من يقوم بخدمة الحزب على أساس تطوعي أحيانا، مؤمنا بمبادئ هذا الحزب أو معتقدا أن سياسته تمثل السياسة المثلى، أو أن قادته وزعماءه وحدهم العاملون لمصلحة الوطن. و من بينهم من يرتبط بالحزب نتيجة لدوافع وحوافز مختلفة، منها رغبة العضو في الانضمام إلى جماعة اجتماعية معينة أو لتحقيق وضع اجتماعي أو كسب كرامة شخصية أو تحقيق مطامح سياسية عن طريق ممارسة السلطة"[1]. ويختلف تعبير عضو الحزب حسب ديفرجي من تنظيم سياسي إلى آخر، إذ أنه لا يشير إلى الحقيقة نفسها، فهو يختلف في الأحزاب الشيوعية، و في الأحزاب المتطرفة عنه في الحزب الاشتراكي الفرنسي و حزب العمال البريطاني[2].

وقوة التنظيم السياسي الحزبي تستمد من خلال العلاقة التي تربط الحزب بالفرد والتي تعرف في المصطلح السياسي بالمشاركة السياسية. ويقصد بهذه الأخيرة: " مجموع النشاطات الجماعية التي يقوم

[1]– لقمان الخطيب، المرجع السابق، ص 26.

[2] – M. Duverger, op.cit, p 82.

بها المحكومون وتكون قابلة لأن تعطيهم تأثيرا على سير عمل المنظومة السياسية "[1]. فهم أفراد مواطنون ذوو خصوصية يهدفون من خلال أفعالهم إلى التأثير في سياسة الحكومة وتدعيمها.

على هذا الأساس يمكن القول أن المشاركة السياسية حسب محمد السويدي هي عملية اجتماعية سياسية يكون للفرد من خلالها دورا في الحياة السياسية كالتصويت والعضوية وتقلد بعض المناصب السياسية ... [2] وهذا ما يقترن في النظم الديمقراطية بمفهوم المواطنة لأنها تُعدُّ أكثر صلة بالمشاركة السياسية.

وقد تتضّح بنية الحزب أكثر من خلال علاقة الفرد بالحزب من جهة وعلاقة القادة بالأعضاء من جهة أخرى. وهذا ما يصطلح عليه بالحلقات الداخلية والخارجية على حد تعبير ديفرجي[3]، إذ يمكن تمييز ثلاثة دوائر أو حلقات للمشاركة تعرف بدرجات أو مراتب المشاركة.

أ-**الناخبون Les Electeurs**: وهي الدائرة الأكثر اتساعا وتشمل الناخبين الذين يصوتون لمرشحي الحزب للانتخابات العامة أو المحلية. وتعد الانتخابات المجال الشرعي للأحزاب في أوروبا وأمريكا للوصول إلى السلطة. فهي مقياس قوة الحزب أو ضعفه وذلك نتيجة للأصوات التي يتم الحصول عليها. وتكمن العلاقة هنا بين النائب والناخب حيث تظهر أهمية هذا الأخير من خلال ما يدلي به من أصوات.

من وجهة نظر علم السياسة، من السهل عد هذه الفئة، فالإحصاءات الانتخابية تعد نوعا ما متوافرة بشأنها، إلا أنها لا تشير دائما بوضوح إلى هوية المرشحين[4]. ويعتبر تعداد الناخبين في

[1]- فليب برو، المرجع السابق، ص 301.

[2]- محمد السويدي، المرجع السابق ،ص159

[3] - Maurice Duverger, op.cit, p 113.

[4] - Maurice Duverger, op.cit, p 114.

أحزاب الأطر المقياس الوحيد للحزب. فمن خلالها يحكم على قوة الحزب أو ضعفه، على تطوره وارتقائه، كما يمكن قياس ديمقراطية أجهزة القيادة بمقارنة توزعها مع توزع ناخبي الحزب[1].

ب-**المتعاطفون Les Sympathisants**: وتأتي الدائرة الثانية، وتظم المتعاطفين. وهي جملة الأفراد الذين يؤيدون الحزب لاقتناعهم بأفكاره. وهي أكثر أهمية من الناخبين لما يقدمونه من خدمات مادية ومعنوية للحزب. ويتميزون بهذا الاسم (المتعاطفون أو المحبذون) لعدم وضوح ميلهم صراحة نحو الحزب[2]. والمحبذ مفهوم مبهم و معقد، إنه أكثر من الناخب وأقل من المنتسب، فهو يصوت للحزب و يعلن عن مواقفه اتجاه الحزب عكس الناخب الذي يقترع بالسرية.

إنه يؤدي دورا مزدوجا يتمثل في الاقتراع والتعبير عن الرأي من جهة والدعاية للحزب من جهة أخرى. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يرافق ذلك جهدا مبذولا لمصلحة الحزب كقراءة منشوراته بانتظام ومؤازرته في تظاهراته واجتماعاته العامة ثم دفع تبرعات أو اشتراكات والقيام بنشاطات دعائية[3]. وقد يتحول هذا التحبيذ مع مرور الوقت إلى انتساب فعلي.

ومن الأمور التي تقف عائقا أمام الانتساب الفعلي للمحبذ:

الاستحالة المادية، كأن لا تسمح له وظيفته بالانتساب رسميا أو لنقص وقت المحبذ لأن مهنته تتعارض مع ذلك، أو لنفور الفرد من الانضباط للتعبير عن استقلالية آرائه، كما نجد ذلك عند بعض المفكرين والفنانين. وقد لا تنسجم مبادئ الحزب مع ما يؤمن به المنتسب من أفكار الأمر الذي يجعله يبتعد عن الرسميات و يعلن عن رأيه دون قيد.

---

[1]- ديفرجي، الأحزاب السياسية، ترجمة علي مقلد و عبد الحسن سعد،المرجع السابق، ص106.

[2]- عبد الله محمد عبد الرحمن، علم الاجتماع السياسي، النشأة التطورية و الاتجاهات الحديثة و المعاصرة، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2001، ص 371.

[3] - Duverger, op.cit, p 125.

يمكن القول أن أهمية هذه الدائرة تتمثل في تمكين شعارات الحزب وتوجيهاته من أن يكون لها صدى لدى المتعاطفين المجتمعين في إطار تنظيمات ملحقة[1].

ج–المنتسبون:Les Adherents يمثلون الدائرة الثالثة وتعرف بالحلقة الداخلية وتشمل المناضلين أو المنتسبين، وهم أعضاء الحزب. وهذه الفئة تأخذ على عاتقها ضمان سير الحزب وأداء مهامه حيث يتم الاعتماد عليها كلية[2]. والمناضلون هم الأفراد المنخرطين النشطين عند الأحزاب الجماهرية ويمثلون أعضاء الحزب بالنسبة لأحزاب الإطارات. ويعتبر الحزب نشيطا إذا بلغت نسبة عدد المناضلين الثلث أو الربع.

وضمن هذه الدائرة الأخيرة توجد أخرى تمثل الأحزاب التي يوجد بها فئة المحبذين والمناضلين. وتعد الأحزاب الشيوعية أكثر اهتماما بها وهي التي عملت على تطويرها.

والمنتسب هو من يصرح بأنه مؤيد لعقائد الحزب ويقدم له أحيانا مساندته لكنه يبقى خارجا عن تنظيماته. كما أنه هو من يوقع تعهدا لمصلحة الحزب ويسدد اشتراكه بانتظام[3]. وقد ظهر هذا الاصطلاح لأول مرة مع الأحزاب الاشتراكية في بداية القرن العشرين. وهذا المصطلح (المنتسب) هو ثمرة التطور الذي أدى بأحزاب الأطر إلى أن تتحول إلى أحزاب جماهير.

يشترط في الانتساب لأحزاب الجماهير التوقيع الخطي والالتزام بدفع الاشتراكات بينما يبقى الأمر مفتوحا ودون شروط في أحزاب اللجان. فلا أهمية للمنتسب فيها، إنها تكتفي بالقلة المختارة التي تتحمل الأعباء عكس ذلك في أحزاب الجماهير، إنه يكتسي أهمية بالغة، نظرا لما يقدمه من منافع مادية كانت أو معنوية ومن خلال الاشتراكات التي يدفعها سنويا.

---

[1]– جون بيار كوت، جان بيار موني، من أجل علم اجتماع سياسي، الجزء الأول، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص 145.

[2]– لقمان الخطيب، المرجع السابق، ص 37.

[3]– ديفرجي، الأحزاب السياسية، ترجمة علي مقلد و عبد الحسن سعد، المرجع السابق، ص 80.

بعد ضبط وتحديد هذه الدوائر يمكن القول أن المشكلة المطروحة تكمن في تحديد العلاقات بين الدوائر المختلفة. إن الحلقات الداخلية هي التي تحرك الحلقات الخارجية، و انسجام هذه الدوائر في سيرها يجعل من النظام ديمقراطيا. وإذا لم يتحقق الانسجام بينها تحولت الدوائر المركزية إلى نوع من الأوليغارشية[1].

إن الفرق بين أحزاب الأطر وأحزاب الجماهير لا يعود إلى عدد الأعضاء، بل إلى بنية الحزب وتركيبته. ويعتبر جلب المنتسبين في الأحزاب الاشتراكية أمرا بالغ الأهمية من الناحية المالية والسياسية.

فالمنتسبون يشكلون المادة الخام للحزب. فمنهم تستخلص الفئة المثقفة القادرة على استلام الحكم. هذا من الجانب السياسي، أما ماديا، فيتم جمع الاشتراكات من قبل الأعضاء لتمويل الانتخابات، " فالمنتسبون هم مادة الحزب بالذات، وقوام عمله. وبدون المنتسبين يشبه الحزب أستاذا بدون تلاميذ"[2].

إذا كان التمويل في أحزاب الأطر يقع على عاتق الرأسماليين والصناعيين والتجار الكبار لتغطية نفقات الحملة الانتخابية ، فإنهم هم من يخطط للحزب ويرسم له توجهاته مما يضع المرشح (المنتخب) لاحقا تحت سيطرة هؤلاء الوجهاء، الذين يحركون و يهيئون الحملة الانتخابية لمالها من تكاليف.

خلاف ذلك فإن العبء يقع على المنتسبين في أحزاب الجماهير التي تساهم ولو بقسط بسيط في تمويل الحملة الانتخابية، " فهم يستبدلون بالتمويل الرأسمالي للانتخابات التمويل الديمقراطي"[3].

وإذا كان هذا التمييز بين أحزاب الأطر و أحزاب الجماهير واضحا من الناحية النظرية فإن تطبيقه بالنزول إلى أرض الواقع يبدو صعبا.

[1] - M. Diverger, , op.cit, p 113.

[2]- ديفرجي، الأحزاب السياسية، ترجمة علي مقلد و عبد الحسن سعد،المرجع السابق، ص 79.

[3]- المرجع نفسه، ص 79.

فقد نجد بعض التداخل بينهما، يظهر ذلك في أحزاب الأطر التي قد تستقبل أحيانا المنتسبين العاديين تقليدا لأحزاب الجماهير و قد يفسر هذا بانعدام الأحزاب ذات الأطر الخالصة.

قد يكون الانتساب أحيانا جماعيا كالاعتماد على النقابات، غير أن هذا الانتساب الجماعي يختلف عن الفردي، " إنه لا يتضمن سيطرة سياسية حقيقية ولا تعهدا شخصيا نحو الحزب"[1].

من الملاحظات التي ينبغي الإشارة إليها هنا، أن بعض الأحزاب تعد نصف جماهيرية وذلك راجع إلى الخلط الموجود بين النموذجين السابقين؛ فالتمييز بين الأحزاب الجماهرية وأحزاب الأطر ينطبق أيضا على أحزاب اليمين وأحزاب اليسار، أو بين الأحزاب البرجوازية والأحزاب البروليتارية. فاليمين البرجوازي ليس بحاجة إلى الجماهير، فثقافته السياسية كافية، بالإضافة إلى ذلك فإن الخوف البرجوازي من نوعية الجماهير ومن العمل الجماعي هو الذي حال دون ذلك مما أدى إلى إفشال قيام أحزاب جماهيرية حتى مجيء الفاشية.

والعمل الجماعي هو الذي أدى بالطبقة العاملة إلى تفضيل الصفة الجماعية للأحزاب الاشتراكية. غير أن الملاحظ في الأحزاب الجماهيرية من النموذج الفاشي والشيوعي يدرك أنها فقدت طبيعة الأحزاب الجماهيرية الصحيحة[2]، ويتضح ذلك من أن " الأحزاب الشيوعية تعمد إلى تطهيرات داخلية بصورة دورية غايتها إبعاد المعتدلين وغير العاملين والمشبوهين... فهذه الأحزاب تميل إلى مراقبة الانتسابات بشدة"[3].

وهذا يتوافق مع المفهوم اللينيني الذي نجد فيه أنه لا يتوجب على الحزب أن يضم كل الطبقة العاملة، إنه معها الجناح السائر والطليعة المتقدمة فقط، والقسم الأكثر وعيا، وهذا ليس مفهوم الحزب الطبقة، إنه مفهوم الحزب النخبة[4].

---

[1] – ديفرجي، الأحزاب السياسية، ترجمة علي مقلد و عبد الحسن سعد،المرجع السابق، ص 80.

[2] – M. Diverger, op.cit, p: 91.

[3] – Ibid p: 91.

[4] – Ibid p: 92.

يتضح الأمر أكثر في الأحزاب الفاشية، فهي ترى أن الحزب تنظيم مؤلف من الفضلاء الأكثر إخلاصا والأكثر شجاعة والأكثر كفاءة. ومن هنا نلاحظ زوال عهد الجماهير ودخول عهد النخبة.

يمكن حوصلة ذلك على غرار موريس ديفارجي الذي أكد أن بنية أحزاب الكوادر تتطابق مع بنية الدولة الليبرالية للقرن التاسع عشر التي ترتكز أساسا على الوجهاء البرجوزاييين...، أما بنية أحزاب الجماهير ابتكرتها الأحزب الاشتراكية في بداية القرن العشرين. ونقلتها بأشكال مختلفة الأحزاب الشيوعية و الأحزاب الفاشية[1].

3-2- الهدف السياسي:

يؤمن الحزب بهدفين رئيسيين:

- يمثل الأول الهدف الأساسي الذي وجد من أجله الحزب، وهو السعي الدائم للوصول إلى السلطة أو الاشتراك فيها. و هذا ما يعرف بالهدف القريب، الذي هو من الروابط القوية التي تحكم أعضاء الحزب وتزيد في تماسكهم، وهو سعي الحزب وكفاحه المستمر في الساحة السياسية للحصول على السلطة أو اقتسامها للتأثير على القوى السياسية.

- أما الهدف الثاني أو البعيد فيقصد به المبادئ والأفكار التي تضبط سلوكياته العامة. وتعتبر الأهداف القريبة وسائل وخطوات يسلكها الحزب لتحقيق الأهداف البعيدة. هذه الأخيرة هي ما يصطلح عليها بالأيديولوجيا.

من مقومات الحزب الإيمان بعقيدة أو رؤية شاملة أو برنامج يمثل مشروع مجتمع يسعى الحزب لتطبيقه، محاولا في ذلك تقديم حلول لأية ظاهرة سياسية كانت أو ثقافية أو اجتماعية من خلال الرجوع إلى المبادئ و الأصول التي يؤمن بها.

[1] موريس ديفارجي، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري –الأنظمة السياسية الكبرى–، ترجمة: جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، ص ص 71-72.

انطلاقا من هذا يمكن القول أن إيديولوجية حزب ما تمثل بناءا من الأفكار تميزه عن غيره من الجماعات الاجتماعية الأخرى.

بهذا يكون للإيديولوجيا بهذا المفهوم معنى أقرب من الهوية، و لذلك هناك من عرفها على" أنها بمثابة تفكير خاص بهوية بعينها"[1].

من هنا فإن الحزب السياسي لا يمكن أن تتحدد معالمه ولا يمكن أن يكون أكثر تنظيما وأكثر وعيا وكفاءة إلا من خلال الإيديولوجيا التي يؤمن بها، والتي تكون نابعة من أعماق المجتمع و تناقضاته ومعاناة الجماهير. وبعبارة أخرى، فإن الإيديولوجيا هي جملة المكونات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والدينية التي تهيمن عليه. وإذا كانت تعبر عن طموحات الشعب وآماله وأفكاره، فإن الحزب سيلقى كل الدعم والتأييد لاستلام السلطة.

3-3-الوحدات الأساسية للحزب:

يُقصد بها البناء التنظيمي للأحزاب السياسية. وقد اتجه بعض علماء الاجتماع السياسي إلى تعريف الحزب السياسي على أساس أنه تنظيم بنائي، إذ اهتم هؤلاء العلماء بدراسة هذه الأحزاب من خلال التركيز على مكوناتها الداخلية والخارجية وأهم الميكانزمات التي تحكمها.

***مكونات البناء التنظيمي الداخلي**

أ - **اللجنة**

يشير هذا المصطلح تقريبا إلى كلمة " Caucus" التي تعني اللجنة الانتخابية في الاستعمال الأنجلوسكسوني.

تتحدد اللجنة أولا بخصائصها الضيقة. إنها لا تضم إلا عددا قليلا من الأعضاء من دون أن تسعى إلى تكاثرهم. فهي لا تقوم بأية دعاية من أجل توسيع ذاتها. يضاف إلى ذلك أنها لا يوجد لها

[1]- عاطف أحمد فؤاد، علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995، ص 180.

منتسبون بالمعنى الصحيح للكلمة، لأن هذه الجماعة ضيقة وتبقى مغلقة، بحيث لا يدخل فيها من يشاء ولا يمكن الانضمام إليها إلا بالاختبار الضمني أو بالتعيين الشكلي. وبالرغم من هذا الضعف العددي، فإن اللجنة قد تتمتع مع ذلك بسلطة قوية. وقوتها لا ترتكز على كثرة أعضائها بل على صفاتهم. إنها تشكل تجمعا من الوجهاء يتم اختيارهم على أساس تأثيرهم (نفوذهم)[1].

تظهر أهمية اللجنة من خلال الأنشطة التي تقوم بها أثناء الأزمات والصعوبات التي يمر بها الحزب أو أثناء العمليات الانتخابية.

يمكن تقسيم اللجان إلى نوعين أساسيين:

الأولى تدعى باللجان المباشرة وتمثلها اللجان الراديكالية الاشتراكية الفرنسية حيث يتم اختيارهم على أساس كفاءاتهم وتأثيرهم الشخصي. فقد يكونون من أصحاب الأملاك الرأسمالية أو من الفئات المهنية العليا كالأطباء والمحامون...

أما **الثانية** فتدعى باللجان غير المباشرة يتم انتخاب أعضائها من قبل نقابات العمال والجمعيات الاشتراكية في مناطقهم المحلية مثلما يحدث في حزب العمال البريطاني.

ب- الشعبة أو القسم

يشير مصطلح الشعبة بحد ذاتها إلى عنصر أساسي أقل لا مركزية من اللجنة؛ فالشعبة ليست إلا جزء من كل بحيث لا يستقيم تصور وجودها منفردة. وعلى العكس من ذلك، فإن كلمة شعبة تستدعي حقيقة مستقلة، بحيث تستطيع العيش منعزلة. و بالفعل فإن الأحزاب المؤسسة على الشعب هي أكثر مركزية من الأحزاب المؤسسة على اللجان. ولكن الأصالة العميقة للشعبة توجد في بنيتها وليس في ارتباطها مع الشُّعب الأخرى. وبهذا الصدد نستطيع تعريف الشعب من خلال مقارنتها باللجنة حيث تتصف اللجنة بالضيق بينما تتصف الشعبة بالسعة.

[1] - M. Diverger, op.cit, p 85.

الشعبة تبحث عن جلب المنتسبين إليها ومضاعفة عددهم، إنها لا تحتقر الكيفية ولكن الكمية ما يهمها قبل كل شيء.

اللجنة تشكل جماعة مغلقة فلا يمكن الدخول إليها إلا بالتعيين أو التفويض[1] وهي ابتداع اشتراكي كان هدفها ضمان الاتصال المباشر بأعضائها والعمل على توعيتهم خاصة أثناء الحملات الانتخابية.

ج- الخلية

تعتبر الوحدة الأساسية في الأحزاب الشيوعية، يتم اختيارها على أساس مهني بين الجماعات المهنية في أماكن عملها كالمصنع والمناطق الزراعية والحرفيين في مشاريعهم الصناعية. وقد تتم داخل المصنع الواحد كتحديد خلايا سياسية متعددة ... عكس الشعبة حيث يتم اختيار الأولى على أساس إقليمي أما الثانية فتختار على أساس محلي جغرافي[2].

ما يميز الخلية عن بقية الوحدات الأخرى قلة عددها مما يزيد من قوة فعاليتها. يقول الأستاذ ديفرجي على لسان السيد ليون موفي Leon Mauvais في تقريره عن مشاكل التنظيم في اجتماع الحزب الشيوعي الفرنسي عام 1925" علمنا بدهشة أن بعض خلايانا كانت تتجاوز المئة من المنتسبين ومن غير المجدي أن نشير إلى الصعوبة التي تواجهها مثل هذه الخلايا للقيام بعمل إيجابي". ويوضح ذلك أن هناك خلايا من 15 إلى 20 عضوا[3]، ولهذا تكون الخلية أكثر فاعلية من الوحدات الأخرى نظرا لصغر حجمها وقدرتها على توزيع المهام الوظيفية والمهنية بين أعضائها.

[1] - M. Diverger, op.cit, p 41.

[2]- عبد الله محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 367.

[3] - M. Diverger, op.cit, p 46.

د- الميليشيا

يرتبط هذا المفهوم بالأحزاب ذات الطابع العسكري كالأحزاب الفاشية الإيطالية والنازية في ألمانيا والتي تقوم على تقديس الزعيم وتتميز بالطابع التنظيمي والأمني والدعائي.

يوصف الحزب بالميليشيا نتيجة لسيطرة هذه المجموعة على باقي الوحدات الأخرى مما يؤدي إلى وصف الحزب بطبيعتها[1].

على هذا الأساس يمكن القول أن وصف الحزب من خلال هذه الوحدات يعود إلى غلبة وسيادة إحدى هذه الوحدات على الأخرى.

المبحث الثاني: التطور السياسي و التاريخي لظاهرة الأحزاب في الجزائر

سأحاول في هذا المبحث دراسة مسار التطور الذي عرفته الأحزاب السياسية في الجزائر ، فبالعودة إلى التاريخ السياسي للجزائر و التعريج على الحقبة التاريخية التي عرفتها الجزائر بداية من دخول المستعمر أرض الوطن سأركزعلى الكفاح السياسي للنخبة الجزائرية وما تمخض عنه من ميلاد للأحزاب السياسية وما صاحبها من أفكار واتجاهات سياسية كانت رمزا للتعددية آنذاك، بعدها سأنتقل إلى النظام الأحادي الحزبي في الجزائر وأهم خصائصه ومميزاتهالأعرج أخيرا على التعددية السياسية بعد دستور 1989 وما أفرزته من تطورات في الساحة السياسية الوطنيةعلى الظاهرة الحزبية .

1-النشاط السياسي الحزبي خلال الفترة الاستعمارية بالجزائر:

إن القول بوجود أحزاب سياسية في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية بطرح إشكالية وجود دولة جزائرية مستقلة ومتميزة عن الدولة للدولة الفرنسية قبل سنة 1962 تاريخ الاستقلال.

[1]- لقمان الخطيب، المرجع السابق، ص 60.

إن مفاهيم ومصطلحات كالوطنية و الجنسية والدولة و الوطن ... لم تكن معروفة لدى الشعب الجزائري. فهي نتيجة الاستعمار و حاصل الاحتكاك به . ذلك أن النظم السياسية التي عرفها المجتمع الجزائري تاريخيا غير النظم التي عرفتها المجتمعات الغربية .

والقول بهذه الفكرة لا يتنافى بوجود الأمة جزائرية تقطن إقليميا معينا وتتبنى نظما وقيما مخالفة تماما لتلك التي توارثها الغرب.

إن النظام السياسي في الجزائر قبل الاستعمار كان تابعا للمنظومة الفكرية والسياسية للخلافة الإسلامية. وهذا ما جعل من الشعور بالانتماء لأمة واحدة وهي الأمة العربية الإسلامية، سببا في مقاومة الجزائريين للعدوان الفرنسي ابتداء من نزوله البلاد سنة 1830.

بعد نهاية المقاومة المسلحة وظهور المقاومة الفكرية والسياسية برز جيل جديد يحمل أفكارا جديدة خارجية كانت نتيجة التماهي مع التيارات الإصلاحية الني كانت تنشط في المشرق العربي عبر البعثات العلمية،أو عن طريق الاحتكاك بالحجاج إثر تأدية مناسك الحج أو عن طريق المهاجرين الجزائريين الذين تشبعوا بالثقافة الأوربية وعلى وجه الخصوص أولئك الذين تلقوا التعليم باللغة الفرنسية .

إن بروز فئة الشباب الجزائري ومشاركته في الحرب العالمية الأولى ضمن صفوف الجيش الفرنسي، وعبر التجنيد الإجباري أكسبهم وعيا قوميا وسياسيا كان وراء إنتاج نخبة سياسية مفرنسة وهي مجموعة من الشخصيات البارزة من أطباء ومحامين وأصحاب مراكز كبرى وكلهم متشبعون بالثقافة الفرنسية ،يحاولون التعاون مع فرنسا شريطة عدم التدخل في نظامها الاستعماري[1]، أما الفئة الثانية كانت تمثل الاتجاه الإصلاحي الموالي للمشرق العربي بما يحمله من ثقافة عربية وإسلامية.

انطلاقا من هاتين الفئتين ظهرت بوادر الحركة الوطنية وانقسمت إلى مجموعة من التيارات منها:الاستقلاليين الثوريين وهم المصاليين ،الاندماجيون الليبراليون أهمهم ابن جلول وفرحات عباس ،والاصطلاحيون بقيادة عبد الحميد بن باديس والشيوعيون بزعامة عمار أوزقان.

***بوادر ظهور العمل السياسي الجزائري:**

[1]– فرحات عباس ، ليل الاستعمار (الحزب و ثورتها)، نقله إلى العربية أبوبكر رحال مطبعة الفضلة ، الرباط المحمدية، دت ص ص 121، 122.

أعطت الحرب العالمية الولي،دفعا كبيرا للعمل السياسي للنخبة الجزائرية. ولعل مشاركة أغلب الجزائريين فيها فتحت عيونهم نحو البعد التأملي اتجاه المقاومة السياسية .

عندها أصبح الجزائريون أكثر ميلا إلى حل مشاكلهم بمنأى عن المستوطنين وإدارة الاحتلال .

في هذه الأثناء ظهرت حركة الشباب الجزائري بقيادة الأمير خالد، والتي جاءت سياستها بمطالب إصلاحية محدودة ، معتمدة بذلك على الولوج إلى العمل الانتخابي إلا أنها كانت دائما تواجه بقمع من طرف إدارة الاحتلال الفرنسي .

أما عن الوطنية والمطالبة بالمواطنة في الجزائر فإنها ظلت بمثابة وثيقة صلة بالإسلام والعروبة.[1] وإذا كان تيار الأمير خالد متميزا وسط حركة الشباب الجزائري والمجموعات السياسية الأخرى ، فالسبب انه كان في ذلك العهد الأقرب إلى التعبير عن تلك المطامح ، رغم انه لم يكن يستجيب لم يقتضيه الوضع يومئذ [2].

شارك الأمير خالد في مؤتمر رابطة حقوق الإنسان المعقدة بباريس سنة 1917ومن خلال ذلك طالب بان يكون للجزائريين تمثيل في البرلمان الفرنسي وكذا في مجلس الشيوخ دون التخلي عن هويتهم العربية الإسلامية [3].

وإذا أردنا الكلام عن أهم التشكيلات التي برزت بداية من القرن العشرين يمكن حوصلتها في ثلاث اتجاهات سياسية بارزة أهمها:التيار الوطني الاستقلالي والتيار الإصلاحي الديني، والتيار الإصلاحي الإدماجي.

أ–التيار الوطني الاستقلالي:

كما هو معلوم فإن رغبة الاستقلال ظلت تراود كل الجزائريين منذ دخول الاستعمار أرض الجزائر، الأمر الذي افرز مع بداية القرن 20 تيارات سياسية مختلفة أبرزها نجم شمال إفريقيا.

---

[1]– أحمد محساس ، الحركة الوطنية الثورية في الجزائر من الحرب العالمية الأولى إلى الثورة المسلحة . ترجمة مسعود مسعود ، محمد عباس . منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال .2002 .ص48.

[2]– أحمد محساس، المرجع السابق، ص49.

[3]– عمار بوحوش ،التيار السياسي الجزائري من البداية ولغاية 1962 دار المغرب الإسلامي ، ط1 1977 ، ص219.

يجمع المؤخرون على أن بلورة العمل السياسي تأكد وجود منذ تأسيس حركة الأمير خالد، تلك الحركة الشبانية التي سعت من أجل الخروج من بوتقة الهيمنة الاستعمارية .

ومن هناك جاءت فكرة إنشاء الحزب إفريقي ، بهدف إلى المطالبة أولا بالمساواة في الحقوق ضمن أوساط عمال مهاجري شمال إفريقيا و الدفاع عن مصالحهم المادية و المعنوية و الاجتماعية . ويعتبر نشأة نجم شمال إفريقيا حدثا من الأحداث العظيمة في التاريخ السياسي للجزائر[1] .

يشير بعض المؤرخين على أن الأمير خالد كان من الأوائل الداعين إلى تأسيس النجم ، أثناء مروره بباريس سنة 1924 و أنه الرئيس الشرفي للحزب[2].

ومهما اختلفت الآراء حول النجم ، فالجامع هو أنه تقرر ميلاده في 20 مارس 1926 وجاء ليضم قادة المغرب العربي ، الذين يناضلون ضد الإمبريالية و الاستعمار ، خاصة بعد أن قرر الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان راعيا له ، بالسماح للمناضلين بتأسيس حزب خاص بهم ومنه للانفصال عنه .

أما عن ظهوره بصورة جلية ورسمية فقد كان في جوان 1926 بباريس[3].

جاء هذا الحزب إلى الوجود وهو يضم كل العامة ، فكانت قاعدته تتكون من جماهير العمال في الداخل و الخارج[4] ، و الجنود السابقين و طلبة إفريقيا الشمالية المغتربين بفرنسا. ورغم مساعيه الحثيثة في مسار الحركة الوطنية ، إلى أنه كان يتعرض وفي كثير من الأحيان للانتقاد من قبل الطبقات البرجوازية على أنه غوغائي أما في مجال السياسة فقد وصف بأنه تيار متطرف خاصة في جانبه الإيديولوجي[5] .

---

[1]– محمد الطيب العلوي ، مظاهر المقاومة الجزائرية (1830\1954)منشورات وزارة المجاهدين ، الابيار الجزائر ص 115.

[2] أحمد محساس المرجع السابق ، ص59.

[3]– سليمان الشيخ ، الجزائر تحمل السلاح ، دراسة في تاريخ الحركة الوطنية والثورة المسلحة ، ترجمة محمد حافظ الجمالي ، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال ص 43 .

[4]–عمار بوحوش، المرجع السابق، ص 288.

[5]– سعد الله ، الحركة الوطنية الجزائرية ، الجزء الثاني ،ط3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ،(1900 . 1930) ص116.

لكن رغم محاولة الحزب الشيوعي حصر نشاط النجم في المطالب الاقتصادية و الاجتماعية للعامل الجزائري، إلى أن رجاله استطاعوا الحفاظ على شخصيتهم الجزائرية دون الامتثال للإيديولوجية الشيوعية [1].

لقد كان على حزب الشعب (النجم سابقا) أكثر الأحزاب هيمنة على أفكار الجزائريين ، لأن مواقفه كانت مختلفة عن برامج و طموحات الأحزاب المناوئة له ، لكن سرعان ما تخلله أوضاع كانت ضد تياره ، فأصبح نشاطه لا يختلف عن باقي الأحزاب الأخرى ، خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية،أين أصاب الحزب تصدعا داخل هياكله و انقسم إلى ثلاثة نخب منها: المؤيدة لمصالي، والثانية مناصرة للجنة المركزية و ثالثة تشمل بعض العناصر من الشباب المناضلين المكونين للمنظمة الخاصة (OS)[2].

بالتالي أصبحت مختلف الاتجاهات السياسية الجزائرية بمختلف شرائحها، عاجزة عن تحقيق أدنى المطالب، هذا ما جعل جموع من الشعب الجزائري بتشعب انتماءاته يفقد ثقته بمصداقيتها، هذا الأمر أحدث شرخا في أوساطها مما حال دون تحقيق أدنى تقدم سياسي في ذلك [3].

ب-التيار الديني الإصلاحي:

بعد مرور حوالي خمس سنوات على ميلاد حزب نجم شمال إفريقيا بقيادة مصالي الحاج ، حينها وفي الوقت ذاته كانت هناك شخصيات دينية متشبعة بالفكر الديني الإصلاحي الذي كانت بوادره سارية المفعول في بلاد المشرق ، وبعد عودة بعض الشباب من هناك واحتكاكهم بشخصيات دينية خاصة أثناء تأدية مناسك الحج ، إضافة إلى بروز حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الإصلاحية،ظهرت إلى الوجود جمعية العلماء المسلمين تحت رئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس

[1]- بنيامين سطورا ، مصلي الحاج رائد الحركة الوطنية الجزائرية (1898 . 1974) منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، ترجمة الصادق عماري . مصطفى ماضي ص118.

[2]- ناصر الدين سعيدوني، الجزائر منطلقات و آفاق،مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضيا و مفاهيم تاريخية ، عالم لمعرفة، الجزائر 2008،ص ص144 . 145

[3]- ناصر الدين سعدوني، المرجع السابق،ص144 . 145

ورفاقه، ولعل هذا ما جعل الجمعية محصلة الفكر القومي العربي و إسلامي المرافق للنهضة العربية الإسلامية [1].

لقد جاء تأسيس الجمعية متزامنا مع الاحتفال بالذكرى المائوية للاحتلال الجزائر فكان ميلادها يوم 5 ماي 1931 بقيادة عبد الحميد بن باديس بنادي الترقي بالعاصمة .

فظهورها كانت حتمية لابد منها ، من أجل الرد على الافتراءات التي طالما نددت بها فرنسا على أنها قبرت الإسلام ، وقضت على الثقافة العربية الإسلامية [2].

غير أن الكتابات اختلفت عن الأهداف التي من شأنها تشكلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فهناك من حصرها في التعليم العربي ومحاربة الخرافات ، وعلى أنها ذات تيار تجديدي للإسلام جاءت لتصفيته من الشوائب .

وهناك من ربطها بالنشاطات السياسية الأخرى ، وهي جزء لا يتجزأ من التيارات الوطنية المعادية للاستعمار، إلا أننا نجد أن الجمعية قد وضعت في مقدمة أهدافها:

تحرير الدين الإسلامي من تسلط إدارة الاحتلال وذلك بمطالبتها بفصل الدين عن الدولة[3]، خاصة بعد انعقاد المؤتمر الإسلامي [4].

فكما جاء على لسان أحد أعضائها سنة 1935 على أن أهدافها هي "إحياء الإسلام بإحياء الكتاب و السنة وإحياء اللغة العربية وآدابها ، وإحياء التاريخ الإسلامي و آثار قادته"[5].

---

[1]- Charles Robert Ageran : Histoire de L'Algérie contemporaine France, presse universitaires de France 1964, p86.

[2]- سعد الله ، المصدر السابق، الجزء 3 ، ص83.

[3]- نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- "يعتبر المؤتمر الإسلامي الجزائري المنعقد في 07\06\1936 أول تجمع من نوعه في الجزائر ...تشترك فيه كل الاتجاهات وتبرز من خلاله وحدة الصف و الكلمة."

[5]- سعد الله، المصدرالسابق، الجزء 3 ، ص84 .

وصرفت اهتمامها عن الأمور السياسية، و ضمنت بالتالي حياد الإدارة الاستعمارية وركزت مجهودها على محاربة الزوايا[1] والتي كانت تعمل في الاتجاه الموالي للإدارة الاستعمارية.

لقد رأى علماء الإصلاح وعلى رأسهم ابن باديس على أن الدين الإسلامي الذي يعتبر المقوم الأساسي للشخصية الجزائرية أصبح في خطر ، وذلك لما يلاقيه من الحكومة الفرنسية و التي تعمل بكل ما في وسعها من أجل علمنة وتنصير الجزائريين والعمل على احتواء المؤسسات الدينية والأوقاف والتدخل في عقائدهم وشرائعهم ، ومحاولتها صناعة إسلام جزائري جديد يعمل على خدمة الاستعمار الفرنسي[2] .

من هذا المنطلق أدركت الجمعية على أنه أصبح من الواجب العمل على نشر الفكر الإصلاحي السلفي لغرس وتنمية روح المقاومة والاعتزاز بالدين الإسلامي، الذي ضل عبر العصور أساس لبناء حضارات عريقة[3].

ومن المبادئ أيضا التي تبناها منهاج وأسلوب جمعية العلماء المسلمين وخاصة عند نشأتها، هو التأكيد على طابعها غير السياسي،وعلى أنها حزب ديني إسلامي إصلاحي، يعتبر ملكا لجميع المثقفين المسلمين الجزائريين ، دون التمييز في الرتبة و الأصل[4].

كان أيضا من أهم الأهداف جمعية علماء المسلمين الحرص على الدعوة و الرجوع إلى المصادر الأصلية للإسلام ، أي القرآن الكريم و السنة المحمدية، وكذلك مهاجمة الطريقة واعتبارها أساسا لانتشار الممارسات المشبوهة وتنمية الأفكار الظلامية.

---

[1]- أبي راي غولدزيغر ، جذور الحرب الجزائر 1940\1945،من المرسى الكبير إلى مجازر الشمال القسنطيني ، ترجمة وردة لبنان ، المراجعة حاج مسعود مسعود ، دار القصبة للنشر حيدرة الجزائر ص 476 .

[2]- خيثر عبد النور وآخرون سلسلة المشاريع الوطنية للبحث ، منطلقات وأسس الحركة الوطنية الجزائرية 1830\1954 ، منشورات المركز لوطني للدراسات و البحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 . المطبعة الرسمية الجزائر .

[3]-خيثر عبد النور وآخرون ، المرجع السابق ، ص350.

[4]- على مراد، المرجع السابق ،ص 151.

أما من الجانب الثقافي ، فعملت على الحرص على اللغة العربية و الحث على تعليمها ، باعتبارها أحد عناصر الهوية الوطنية[1].

كما رافقتها حركة نشطة ، أفرزت شعراء وكتاب ومثقفين فندوا المجد التاريخي والحضاري للمسلمين ، الذي نفته فرنسا وكذبوا ادعاءاتها في ذلك .

انطلاقا من هذا نجد أن جمعية علماء المسلمين قد رسخت فكرة الاعتزاز بالانتماء إلى الإسلام لدى عامة الشعب ، وبوجود خاصة تلك النخبة المتفرنسة ، التي أدت أفكارها بالثقافة الفرنسية وتعرضت للغزو الفكري[2].

أما بالنسبة للغة العربية التي هي لسان الجزائر والجزائريين وعمود وجودهم وتميزهم، فكان هذا التيار يراها على أنها الرابطة الأساس التي تربط بين الماضي والحاضر والمستقبل ، ولا توجد روابط أخرى أقوى وأمتن من هذه الرابطة[3].

ومن المقومات الأساسية للشخصية الجزائرية، كما يراها رجال الإصلاح فإنها تتمثل في الإسلام كدين وأخلاق وسلوك وحضارة، والعروبة كلغة وثقافة وتاريخ وانتماء.

والجزائر وطن عربي وهي جزء لا يتجزأ من الوطن العربي الإسلامي[4].وإذا كان الجانب الديني هو المهمة الحقيقية لجمعية علماء المسلمين فليس من المستبعد اهتمامها بالقضايا السياسية ، التي لا تحتجب على أداء واجبها وفق برامج خاصة بها ، يلتزم بمبادئ الإسلام و العلم والمحافظة على الشخصية الجزائرية[5].

---

[1]– سليمان الشيخ، الجزائر تحمل السلاح، دراسة في تاريخ الحركة الوطنية و الثورة المسلحة ، ترجمة محمد حافظ الجمالي ، منشورات ذكرى الأربعين للاستقلال ص29.

[2]–خيثر عبد النور وآخرون ، المرجع السابق ،ص 350.

[3]– تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس باحث النهضة العربية الإسلامية في الجزائر المعاصرة ،ط الثانية منقحة ومزيدة ، المطبعة الوطنية ، الجزائر 2003 ص102 . 106.

[4]– تركي رابح عمامرة، المرجع نفسه، ص94.

[5]– عبد الرحمان بن العقون ن الكفاح القومي و السياسي من خلال المذكرات المعاصرة ، الفترة الثانية 1936 . 1945 ، الجزء الثاني ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ص258.

ونجد أن رجال التيار الديني كان لهم باع في المساهمة في مجموعة من الفعاليات القريبة من العمل السياسي ، كالمشاركة في المؤتمر الإسلامي ، ومؤتمر أصدقاء البيان و الحرية [1]، حيث كانت تدخلاتهم في مختلف صور النقاش السياسي[2].

لقد جاء ابن باديس ليحمي الروح الوطنية ، ويعلم الشباب ، وينشئ المدارس لتعليم اللغة العربية ، والعمل على تحطيم الجهل و الكسل وخدمة الدين و الوطن .

إن الجمعية مهدت الطريق أمام الوطنيين من فئات مختلفة وذلك بتوطيد الرابطة الملائمة بين الوطنية بمفهومها الحديث وبين الأفكار الدينية والاجتماعية، التي كثيرا ما اعتبرت كعائق أمام إنجاح الوطنية[3].

ويذكر الكاتب جوزيف ديبارمي نقلا عن المؤرخ سعد الله "على أن كلمة السر عند جمعية العلماء المسلمين هي :"تحكموا...توحدوا "وعلى أنها تعمل على إيقاظ الجزائريين من نومهم كي يطالبوا بحقوقهم ويأخذوا مكانهم في الحياة الكريمة،وتخليص الدين من الخرافات".ويذكر نفس المؤرخ : على أن شارل أندري جوليان(Ch.A.Julien) "يرى أن جملة أهداف الجمعية تتمثل في العمل على تطهير الإسلام ، وتكوين كيان جزائري قائم على الثقافة العربية الإسلامية"[4].

طبعا وأنا أوافق الرأيين السالفين الذكر ،لأن أحمد بن باديس كان قد طرح فكرة الكيان الجزائري منذ الثلاثينات ، ونجد أنه من خلال تتبع تاريخ الجمعية الممثلة للاتجاه الإسلامي الإصلاحي نجده يبرز في ملامحه السطحية على أنه تيار ديني ، بعيد عن الفكر السياسي الذي ظلت تتستر عليه وراء ستار الإصلاح الديني من أجل إبعاد عيون المستعمر وصرفها عن الملاحقة .

إلا أن ما يعاب عن الجمعية أنها اقتربت من الحركة الإصلاحية الأخرى الأمر الذي أدى بها إلى عقد المؤتمر الإسلامي الذي خرج بالمبادئ التالية :إلحاق الجزائر بفرنسا ، وفصل الدين عن الدولة و الحفاظ

---

[1]–هو مؤتمر انعقد سنة 1944، انبثقت من خلاله جبهة الأحباب و الحرية، تضم عناصر من كافة الأحزاب الوطنية، كان فرحات عباس رئيسا لها.

[2]–سليمان الشيخ، المرجع السابق، ص30.

[3]– سعد الله، المصدر السابق، ج2، ص415 .430

[4]– سعد الله ، المصدر السابق،ج3 ، ص84

على الشخصية الإسلامية ورغم ذلك فإنه يكتب للجمعية وقوفها ضد المحاولات الاستعمارية لطمس الهوية الوطنية الجزائرية بخلاف الحركات الإصلاحية التي ظلت تبحث عن ذاتها.

ج–التيار السياسي الاندماجي

إن ربط ميلاد النخبة سياسيا جاء بالموازاة مع الانتخابات البلدية التي تمت بالعاصمة سنة 1919 ، متخذة يذلك طابعا سياسيا خاصة وهي منقصمة إلى فئتين معارضة ، وأخرى مناصرة لفكرة الإدماج.

إن ميلاد الحركة الوطنية الجزائرية جاء ظهورها على غرار كل حركات الشعوب المضطهدة في العالم فكانت بدايتها على شكل جمعيات أو صحافة أو نشاطات اجتماعية ، كالنوادي ، تعمل في الخفاء ثم بدأت في التحدي ، وبطرق مختلفة كأحزاب سياسية ناشطة ومناوئة للاستعمار[1].

أما عن النخبة ومفهومها فنجد أن المؤرخين يختلفون في تعريفها فهناك من يرى أنها هو من مثلث التيار المعتدل بين الأحزاب السياسية الجزائرية و التي ظهرت بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ، وكانت تهدف أولا وأخيرا إلا تطوير الجزائر من مستعمرة إلى ولاية يعامل فيها الجزائريون كمواطنين فرنسيين وليس كشعب مستعمر .

فجماعة النخبة هي التي كانت معارضة للاستعمار الفرنسي لكن داخل إطار فرنسي ، وبرغبة في إيجاد إصلاح شامل في كافة مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لكن دون تعدي على السيادة الفرنسية[2].

أدَّت النخبة دورا أساسيا مهما نظرا لإدراكهم اللغة الفرنسية وفهم محتوياتها،مما ساعدهم على للوصول إلى مختلف المجالس وهي من ساهمت في توضيح بنود مشروع بلوم فيوليت.

ومن خلال تطرقنا لدراسة النخبة ومدى تأثيرها على مسار الحركة الوطنية، سنحاول الوقوف عند أحد أعمدتها وممثليها البارزين في التيار الإدماجي ، وهو فرحات عباس، فما هي المناهج والأسس التي اتخذها في تطبق سياسته اتجاه الاستعمار الفرنسي؟

---

[1]– أبو قاسم سعد الله ،المصدر السابق ، الجزء2 ص98.

[2]– محمد طيب العلوي ، المرجع السابق ، ص235

إن التيار الإصلاحي الاندماجي في أصله امتداد لحركة الشبان الجزائريين ووليد النخبة المفرنسة.

يعتبر فرحات عباس ممثلا لهذا التيار تشبع بالثقافة الفرنسية، وكان جاهلا للثقافة الإسلامية معتقدا أن فرنسا جاءت لتحضر الشعوب انتخب سنة 1926 رئيسا لجمعية الطلبة المسامي رئيسا لجمعية الطلبة المسلمين ثم رئيسا لجمعية الطلبة لشمال إفريقيا[1].

فبالرغم من البداية السياسية الغامضة التي اتَّسم بها فرحات عباس بشان النضال السياسي ،حيث كان متشيعا بالفكر الفرنسي وإيمانه بالجزائر الفرنسية واستحالة الاستقلال في نظره إلا أنهن اتخذ من المرحلية منطلقا سياسيا له[2].

ولعل من القضايا الجوهرية التي من شأنها أن تستوقفنا هي ابتلاع الوطن من قبل النخبة حيث كان برنامجهم ينكر وجود الوطن اسمه الجزائر يؤكد فرحات عباس في قوله "لا يمكن أن نضحي عن الوطن غير موجود كما يمكن التضحية من اجله هو التحرر السياسي والاقتصادي وبدون ذلك التي تكون هناك لن تكون هناك جزائر فرنسية باقية إلى الأبد"[3].

أسست النخبة اتحادا سنة 1930 تحت اسم "اتحاد المنتخبين الجزائريين" بزعامة الدكتور ابن جلول ثم حمل اسم "فدرالية المنتخبين المسلمين" إلا أن هذه الفدرالية لم تكن حزبا قائما بذاته له برنامجهو مع ذلك فإنه كان يحمل بعض الأهداف التي نادى بها منها:

-ضرورة احترام الحضارة الإسلامية واللغة العربية باعتبار الإسلام دستور البلاد حيث أخذ الشباب الجزائري كنواة في نقل المجتمع الإسلامي القديم إلى مجتمع متحضر له سلاح علمي يتماشى والمجتمعات الأوربية إضافة إلى أمل الجزائريين في التقدم والتحضر وعلى الفرنسيين الجزائريين المساهمة في نهضة العالم الإسلامي[4].

---

[1]- ربح لونيسي ، سلسلة الأبطال من وطني (15) دار المعرفة الجزائر ص 30.

[2]- لحسن لمين مقال : من اخفاقات سوستال إلى يعقوبية عبان في جريدة الشروق الأسبوعية ، العدد 316 من 19 إلى 25 مارس ، 2005 ، ص19.

[3]- فرحات عباس ،المصدر السابق ، ص206.

[4]-المصدر نفسه، ص122.

من هذه المنطلقات يمكن لنا تحديد الأفكار الحقيقية التي تبرز اتجاهات النخبة الهادفة التي تبني إيديولوجية اللغة العربية والدين في باطنها رغم مناداتها بالفرنسة ونكران الذات الجزائرية والمواطنة.

بدأت النخبة في الانسلاخ واتجاههم نحو الكتلة الوطنية حينها تم الانفصال بين ابن جلول وفرحات عباس حيث قام ابن جلول بتنظيم اسم "التجمع الفرنسي الإسلامي الجزائري" وارتكزت مطالبه على تلك التي جاء بها المؤتمر الإسلامي المنعقد في الجزائري والذي شاركت فيه جميع التيارات السياسية ما عدا الحزب الاستقلالي الثوري ، وارتكازه بالدرجة الأولى على مطالب الاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية[1] .

أما فرحات عباس فقد كون الاتحاد الشعبي الجزائري وكان يسعى ضمن مطالبه دائما إلى محاولة ربط الجزائر بفرنسا وكان يردد "أن السياسة الفرنسية في الجزائر لا يمكن أن يكون لها سوى شكل واحد وهو الاندماج"[2].

وكان لفرحات عباس أيضا من وراء تكوين الاتحاد هو تعزيز الكتلة الوطنية والمطالبة بالحقوق والاعتماد على تأييد الديمقراطية الفرنسية غير كاف وأنه لابد من عمل جماهيري الانتصار بالإرادة الوطنية إذ يقول :" إن واجبنا من أجل الناس بواسطة الناس يجب أن تصبح الأسواق والمقاهي الكبيرة والأكواخ البعيدة مراكز للعمل"[3].

ومن خلال التطرق إلى دراسة التيار الاندماجي والذي تجسد في شخصية فرحات عباس ، فيمكننا تمييز مراحل مختلفة تخص مساره السياسي، فمثلا كانت البداية بالتعبير عن جهل الوطن الجزائري، وذلك من خلال قوله:"الجزائر كوطن هو مجرد أسطورة لأنني لم اعثر عليها،لقد سالت التاريخ والأموات والأحياء وزرت المقابر،لكن لا أحد حدثني عنها..."[4].

---

[1]-ناهد إبراهيم السوقي، دراسات في التاريخ الحديث و المعاصر، الحركة الوطنية الجزائرية في الفترة ما بين الحربين (1918\1939) منشآت المعارف بالإسكندرية، جلال حزي وشركاؤه، ص220

[2]-فرحات عباس، المصدر السابق، ص218

[3]- ناهد دسوقي، المرجع السابق،ص231

[4]-Ahmed Hanache, La longue marche de L'Algérie Combattante (1830\1962) Edition DAHLEB, Alger, p56 .

ويضيف قائلا :"لا ينبغي أن ننسى بان الجزائر الفرنسية لا يمكن أن تدوم بدون إعتاق الأهالي ، فأنا فرنسا ، لأنني أمثل لكم ، فأنا الجندي والعامل والحرفي والمستهلك .

فرفض مساهمتي ورفاهيتي ومشاركتي في الجهد المشترك بدعة سافرة ومصالح فرنسا هي مصالحنا ، فأصبحت مصالحنا ومصالح فرنسا شيئا واحدا [1]"

ليتراجع بعد تكوينه الاتحاد الشعبي الجزائري سنة 1938 فكان ضمن مطالبه محاولة ربط الجزائر بفرنسا وليس إدماجها، وهنا تكمن نقطة التغيير الأولى الأساسية التي علقها فرحات عباس في برنامجه وهي التخلي عن فكرة الاندماج الكلي والمطالبة بالربط فقط[2].

فانقلبت وجهته نحو الطريق السياسي وبدأت شعلته السياسية تتأجج في شخصيته، مما أدى به إلى التنديد بكل الأحقاد التي كانت تحملها فرنسا للجزائريين في مختلف المجالات خاصة ضد الإسلام ، ومن ثم بدأ مسار فرحات عباس يأخذ منعرجا سياسيا على النقيض الذي كان عليه قبل سنة 1926[3].

ومن فكرة الإدماج إلى التخلي نهائيا عن تلك الأوهام التي ظلت تراوده طيلة فترات من الزمن ، إذ بدأ يطالب بالاستقلال الذاتي أو كما سماه لاحقا بالاتحاد الفرنسي وهوإقامة جمهورية جزائرية مستقلة ذاتيا ضمن اتحاد فدرالي مع فرنسا وبفعل هذه التغيرات في تعامله السياسي ظل يراعي باستمرار حركة الرأي العام العالمي المحلي من اجل تكييف مسعاه النضالي .

يقول في ذلك:"نحن نريد أن تظل الجزائر محتفظة بروحها النقية ولغتها وتقاليدها، نريد التقارب وليس الإدماج[4].

---

[1]- محمد عباس، الانخداع بالسراب في جريدة الشروق، العدد 157 ،2005 ص 16.

[2]- بوبكر بلقاضي ، مقال فرحات عباس ، الوسيلة التي تبرر الغاية في مجلة المسار الغربي ، منشورات المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار ، العدد 24 جانفي 1989، الجزائر .

[3]- محمد عباس،المقال نفسه، الجريدة نفسها، ص16.

[4]-فرحات عباس،المصدر السابق، ص231

وبعد تحريره لبيان فبراير 1943 جاء ضمن مقدمته تغيير لهجته وذلك بانتقاده للاستعمار انتقادا شديدا، وعلى أن قبول فرحات فرنسا للمساومة مع الجزائر المسلمة لم تتحقق إلا عن طريق التضحيات في ميادين القتال[1].

ومن خلال البيان يبدوا أنه بدأ يتخلص من الاتجاه الاندماجي ويعترف أن امتزاج الشعبين في شعب واحد أمر غير منطقي وتكوين شعب واحد تحت حكومةواحدة أمر مستحيل. فمن الآن فصاعدا فإن المسلم الجزائري لا يطلب إلا شيئا واحدا هو أن يكون جزائريا مسلما.ويعتبر البيان أيضا نقطة من نقاط تحول في فكر عباس تجاه الاحتلال الفرنسي ومنها الاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية إلى جانب اللغة الفرنسية وتأكيدا على هويته الإسلامية.

نجده يرد على من اتهمه بالعلمانية بما يلي:"إني أحمل في قلبي مسجدا من الصوان والفولاذ لن يتحطم أبدا"[2].

ويضيف قائلا:"... قيل عني أنني مُوال لفرنسا والعبارة التي تصدق بالنسبة لحالتي هو أن ثقافتي هي الفرنسية وتلك هي حالة الرجال الذين ينتمون إلى جيلي ...[3]" على غرار هذا التيار بقي الحزب الشيوعي وفيا للسياسة الاستعمارية في الجزائر .

لم يكن هناك حزب شيوعي بالجزائر قائما بذاته بل كان دليل الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان منصهرا فيه وما كانت أهدافه سوى المطالبة ببعض الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالمساواة في الحقوق كباقي العمال الفرنسيين (أي الأوربيين) ولم يكن حينها للعمل السياسي باع في مناهجها[4].

---

[1]– محمد الطيب العلوي، المرجع السابق، ص195 ص196.

[2]– فرحات عباس الشاب الجزائري (الجزائر من المستعمرة إلى المقاطعة) 1930 متبوعة بتقرير إلى مارشال بيتان أبريل 1941، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 ،2007، ص 90

[3]– بوبكر بلقاضي ، المقال نفسه ، المجلة نفسها ، ص 51.

[4]Ben Youcef BenKhada،Les Origines du 1er Novembre 1954 Edition DAHLEB ،Alger p 56

إن الحزب الشيوعي سواء الفرنسي أو الجزائري هما وجهان لعملة واحدة ولم يكن سوى ليستغل الطبقة العاملة الجاهلة من اجل تحقيق مآربه الحربية وذلك ما أدى بنجم شمال إفريقيا بالانفصال عنه ومن هناك ظل يميل إلى كل تيار يرى فيه تحقيق مصالحه[1].

نشأ هذا الحزب بصورة تضليلية على أنه حزبا بعيدا عن التوجهات الفرنسية حينما عقد مؤتمره التأسيسي في 17 ، 18 من الشهر العاشر 1936 موجها عمله باتجاه مطالب جزئية من اجل إنهاء التدابير القمعية ومساواة الأجور وهو من أيّد مشروع " بلوم فيوليت" الداعي إلى ربط الجزائر بفرنسا .

وظل مرتبطا روحيا بالحزب الشيوعي الفرنسي رغم إعلانه عن الاستقلال العضوي عنه[2]. وكانت سياسة الحزب الشيوعي الجزائري الداخلية ومواقفه شبيهة مع تلك التي كانت نظيره الفرنسي يتبناها وفي بعض الأحيان متماثلة معها وغالبا ما كانت تخضع لما تمليه الظروف السياسية[3].

لم يكن لهذا الحزب الأثر الكبير في أوساط الجزائريين نظرا لعراقتهم في إسلامهم ،فكان الشعب الجزائري يرى فيه الحزب الأبعد عن المسلمين كباقي الأحزاب لاستعمارية الأخرى.

لذلك كان خاضت الصوت في حقل جميع التحركات الوطنية ضعيفة التأثير وعديم الثقة الشعبية[4].

وإذا رجعنا إلى أولئك الذين تبنوا هذا الحزب وجعلوا من أنفسهم روادا له فإننا نجدهم يجسدون الصورة الحقيقية لهذا الحزب منه ابن جلول الذي جاء على لسانه وبقلمه بجريدة (لانتانتL'Entente) على أنه نفى أن تكون هناك وطنية جزائرية وكل ما هناك في رأيه هو الوطنية الفرنسية . فقد كتب أنه من "الخرافة الحديث عن الشعب وعن الجامعة الإسلامية في الجزائر لأن كل أعمال والكتابات التي تصدر عن الشباب الجزائريين النخبة هي أعمال وكتابات فرنسية

---

[1] – عبد الرحمان بن عقون ، المرجع السابق،ص191.

[2] –سليمان الشيخ،المرجع السابق، ص39.

[3] –خيثر عبد النور وآخرون ، المرجع السابق، ص287.

[4] – عبد الرحمان بن عقون ، المرجع السابق ،ص 190.

ويضيف قائلا :"الشيوعية ، الجامعة الإسلامية ، ألم نرفض ألف مرة هاتين الفكرتين المتناقضتين ... إذا كانت لدينا وطنية، أفليست هي الفرنسية لحما ودما؟"[1]

أما انتماء التيار الشيوعي للإسلام وتبنِّيه اللغة العربية فلم يكن إلا وسيلة من أجل المحافظة على الهوية الوطنية للشعب الجزائري. وما محاولة تحالفه مع التيار الحركة الوطنية سوى لتغطي ضعفه في الأوساط الشعبية الجزائرية ومحاولة احتواء الحركة الوطنية[2].

ظل الحزب الشيوعي الجزائري يرفض بعين الاعتبار التوجه الجديد بالسكان المسلمين نحو الهوية العربية المسلمة للبلد ذلك ما أدى إلى سد الخناق عن دائرة الحزب حتى في ظهوره كان فرنسيا أكثر منه جزائريا وما كان مناضلوه سوى عملاء للفرنسيين ولا علاقة لهم بجموع المسلمين[3].

أما على صعيد علاقة الحزب معي الأطراف الأخرى من التيارات الحربية الجزائرية ،فكانت له مقاطعة مع الحركة الوطنية حيث دخل في صراع معها حتى أنهم أيدوا الشيوعيون. كانوا يعتبرون جماعة مصالي وأنصارهم مشاغبين وعملاء للفاشية الدولية، وكان عمار أوزقان يستهزئ بفكرة الثورة والاستقلال لدى أنصار التيار الاستقلال واصفا إياهم على أنهم " ديوك الليل التي تبشِّر بالصباح قبل الأوان وحتى مواقفهم لم تكن ثابتة تجاه التيارات الوطنية[4].

ومما يؤكد ذلك أن الحزب الشيوعي الجزائري لم يكن في يوم من الأيام إلى جانب كفاح الشعب الجزائري للتخلص من الاستعمار والاحتلال بل كان ضد كل انفصال عن فرنسا[5]. ويظهر هذا من مناصرته لسياسة الاندماج [6]وقد اتضح ذلك جليا في معارضته لقيام الثورة التحريرية .

يمكن أن نخلص إلى أن الظاهرة الحزبية في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية قد أخذت مكانها في الحقل السياسي، وهو مكان يختلف من نخبة إلى أخرى مما يضفي على بعضها صفات من

---

[1]- أبو قاسم سعد الله، المصدر السابق، ج3، ص69.

[2]المصدر نفسه، ص295

[3] أني راي غولدزيغر ، جذور الحرب الجزائر 1940\1945،من المرسى الكبير إلى مجازر الشمال القسنطيني ، ترجمة وردة لبنان ، المراجعة حاج مسعود مسعود ، دار القصبة للنشر حيدرة الجزائر ص267.

[4]خيثر عبد النور وآخرون، المرجع السابق، ص288.

[5]- عبد الرحمان بن عقون ، المرجع السابق،ص191.

[6]- محمد الطيب العلوي، المرجع السابق، ص230

التأرجح والميوعة والتخاذل.، وهذا بسبب وعي مؤسسيها التابع والقابع وراء أحزاب وتنظيمات فرنسية اعتبروها الأم.

أما البقية الأخرى، فإنها هي الأخرى تتفاوت من حيث المواقف ومع ذلك فهي تشترك في الرؤية البعيدة والهدف المتوخى. ورغم هذه التباينات إلا أنها تمكَّنت بفضل الأفكار التي حملتها وسعت إلى تحقيقها من إحداث نضج سياسي في مختلف الفئات الشعبية والمطالبة بالاستقلال الذي كان يُعد غاية كل الجزائريين.

يبدو أن المظاهرة الحزبية في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية قد أخذت مكانها في الحقل السياسي فقد تمكنت بفضل الأفكار التي حملتها الأحداث نضج سياسي في مختلف الفئات الشعبية والمطالبة بالاستقلال الذي يعد غاية كل الجزائريين.

2-مرحلة الحزب الواحد:

أقرت المادة 23 من دستور 1962 بمنع أحزاب سياسية معارضة، تأكد ذلك بمرسوم 1963/08/14 والذي ينص على أنه يمنع على كامل التراب الوطني أي تشكيلة أو تجمع ذو طابع سياسي، فقد كانت مهمة جبهة التحرير الوطني أثناء الثورة، تحرير البلاد من الاستعمار واستعادة الاستقلال الوطني واسترجاع الشعب الجزائري لهويته العربية الإسلامية ، وبهذا فإن جبهة التحرير الوطني "لم تعر إهتمام كبيرا خلال ثورتها لرسم سياسة ووضع إديولوجيا واضحة للبلاد بعد الاستقلال"[1].

وقد تلى ذلك دستور 1976 الذي نص في مادته 94 أن النظام التأسيسي الجزائري يقوم على مبدأ الحزب الواحد، وقد تأكد ذلك في ميثاق 1976 وميثاق 1986. ومحاولة منها الحفاظ على استقرار البلاد حرست الجزائر منذ الاستقلال على الأخذ بنظام الحزب الواحد ممثلا في جبهة التحرير الوطني، ولعل مرد هذا الاختيار له تبريراته ودوافعه وأسبابه ."فالتجربة الجزائرية التي سبقت الثورة المسلحة أبرزت بجلاء مدى التلاعب الذي يمكن أن يقوم به الاستعمار في ظل نظام التعدد

[1] خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع إشارة إلى تجربة الجزائر ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2003، ص 125.

الحزبي لتشتيت القوى الوطنية، كما أن الثورة الجزائرية التي دامت أكثر من سبع سنوات نجحت في إزالة الفوارق الطبقية داخل وعاء الجبهة "[1].

وإذا ما رجعنا إلى الجانب التاريخي فإن اختيار الأحادية لم يتم عن طريق إجماع وطن، وحتى جبهة التحرير الوطني كانت تضم أثناء الثورة تيارات سياسية مختلفة ذات فكار متناقضة توحدت على هدف واحد تمثل في تحرير البلاد من الاستعمار والعمل على استقلالها. وقد كان وراء الأخذ بحزب جبهة التحرير الوطني يبعد الاستقلال ثلاث تأثيرات تمثلت في:

-المد القومي العربي الناصري الذي كان يؤمن بأن الحزب الواحد هو سبيل التنمية ومقاومة الامبريالية .

-والتأثير الثاني يساري ماركسي مناهضا لتشكل البرجوازية الصغيرة.

-أما التأثير الثالث، إسلامي والذي كان يرى أن التعددية مناقضة للتوجه الإسلامي الذي يأخذ بالحزب الواحد، هو حزب الله[2].

أ-الممارسة السياسية في عهد الحزب الواحد :

إن ما يميز هذه الفترة من مرحلة البناء وحتى بداية التحول إلى عهد التعددية، انفراد الرئيس بالسلطة وإبقاء جبهة التحرير الوطني هيكلا فارغا، ومجرد إطار يستمد منه الشرعية التاريخية دون أن تكون لها الفاعلية والقدرة على إدارة الحياة السياسية في البلد[3].

والحقيقة المتعارف عليها لدى الجميع أن المبادئ التي كان يقوم عليها حزب جبهة التحرير الوطني أثناء الثورة قد طرأ عليها تغييرا أثناء الاستقلال من خلال اعتماد الثورة الإنمائية التي طرحت معركة البناء و التشييد أمام الحزب و المجتمع.

---

[1] منعم العمار ، الجزائر والتعددية المكلفة في الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية و الاجتماعية والاقتصادية و الثقافية، سليمان الرياشي وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1999، ص 41.

[2] عبد الحميد مهري ، الأزمة الجزائرية: الواقع والآفاق في الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، سليمان الرياشي وآخرون، المرجع السابق، ص ص 179-180.

[3] ناجي عبد النور، النظام السياسي الجزائري، من الأحادية إلى التعددية السياسية، منشورات جامعة 08 ماي 1945، ص 87.

ولما كانت النخب السياسية المسيطرة على الحكم في بداية الاستقلال تفتقد إلى الشرعية، كان لا بد من البحث عن مصادر للشرعية تعطيهم الحق في فرض سلطتهم على المجتمع. فكان اللجوء إلى التاريخ والوطنية والإسلام.

***التاريخ:**

يمثل التاريخ مصدر للشرعية التاريخية ، ذلك أن النظام السياسي بعد الاستقلال يمثل امتدادا لحرب التحرير التي قادت الجزائر إلى الاستقلال بقيادة جبهة التحرير الوطني فكان "حزب جبهة التحرير الوطني أكثر من غيره من الأحزاب الأخرى التي كانت تمثل الحرب من أجل الاستقلال الوطني"[1]. هذا ما جعل من النظام السياسي بعد الاستقلال أكثر ارتباطا و تشبثا بالماضي، مما يعني أن الأولوية كانت للماضي على حساب الحاضر و المستقبل، حتى أنه لا يمكن لأي شخص جزائري أن يشغل مناصب سياسية عليا في الدولة أو الحزب إلا إذا كان من جيل صانعي الحرب هذه العملية التي تهدف من جهة إلى الإدماج السياسي للجيل الأول وإقصاء الجيل الثاني (جيل الشباب) من جهة أخرى [2].على أساس أن الجيل الأول يحمل قيم الثورة من جهاد ونظال وتضحيات والتي ينبغي تلقينها لأجيال ما بعد الاستقلال. وهذه إحدى الآليات التي كان يستخدمها النظام السياسي للتعبئة الشعبية ضد أعداء الداخل و الخارج.

***الوطنية:**

إن ضعف التماسك الوطني بعد الاستقلال من خلال ظهور تيارات معارضة كان ضرورة لاعتماد الوطنية كوسيلة للمّ الشمل والاحتماء بالشعور الوطني في تجاوز كل ما يؤدي إلى تمزيق الوحدة الوطنية، يقول في هذا الصدد عدي الهواري "إن الدولة الجزائرية هي منتوج الإديولوجية الوطنية التي تشكل مشروعية السلطة ومبادئها المذهبية "[3]. غن هذا الإجماع لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ربط الشعور الوطني بالأمة، هذه الأخيرة التي لا يتحقق وجودها إلا من خلال نفي وتجاوز كل

[1] Leca Jean, Vatin .J. Claude, L'Algérie politique, institution et régime, F. N. S. P, CNRS, Paris, 1975, p13.

[2] مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة و المجتمع، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 307.

[3] Addi Lahouari, Impasse du populisme, (Algérie: collectivité politique et état en construction) ENAL, Alger, 1990.p29

العناصر المكونة لها ككيانات مستقلة [1] وهذه الوحدانية السياسية لا يمكن لها أن تتحقق إلا من خلال الحزب الواحد وهو جبهة التحرير الوطني الممثل الشرعي و الوحيد في البلاد.

***الإسلام:**

لقد كانت هناك قناعة راسخة عند الحزب الواحد بان الشعب الجزائري لم يتراجع عن دينه الإسلامي وان الدولة الناشئة لن تكون دولة عصرية إلا في إطار المبادئ الإسلامية، هذا ما أكدته المادة الثانية من القانون الأساسي للحزب: "إن هدف جبهة التحرير الوطني هو بناء جمهورية جزائرية حرة ديمقراطية واجتماعية لا تكن متناقضة مع المبادئ الإسلامية"[2].

ومن هذا المنطلق فقد اعتبر الدين الإسلامي الذي نص عليه هذا البيان مقدسا ومعمولا به بل وكانت أحكامه وقواعده متداولة منذ أول نوفمبر توارثته الأجيال سلميا وعن طواعية وإيمان. لهذا جاءت نصوص الدستور سنة 1963 ونص الدستور 1976 خاصة المادتين الثانية والرابعة التي تقران بأن الإسلام دين الدولة، وجاء دستور 1989 مؤكدا لذلك[3]. وأكد الميثاق الوطني سنة 1976 على أن الشعب الجزائري شعب مسلم [4].

هكذا إذا كان الإسلام كرسالة عالمية وظف في الحركة الوطنية كعامل توحيد وإقصاء لكل الخلافات و الانشقاقات في إطار الدولة الأمة فلما بلا يكون له الدور نفسه بعد الاستقلال؟ لكن الملفت للنظر أنه تم تكييفه بما يتماشى والتوجه الاشتراكي للدولة خاصة عندما أكد على ذلك الدستور "إن بناء الاشتراكية يتماشى مع ازدهار القيم الإسلامية التي تشكل أحد العناصر الأساسية المكونة لشخصية الشعب الجزائري"[5]. لذلك فإن تطبيق الاشتراكية في الجزائر كنظرية علمية محددة المبادئ من قبل مؤسسها ماركس و لنين جعلها مختلفة غامضة ومبهمة فحسب J. Luca "ليس لان الأفكار تفتقر إلى الدقة "كعنصر من عناصر الإديولوجيا لكن تطبيقها على وسط إجتماعي مختلف عن الوسط الاجتماعي الذي تبلورت فيه يجعلها لا تستعمل بصورة مختلفة فحسب،

---

[1] J. Leca, Etat et société en Algérie, Ed Maghreb arabe, p17.

[2] – فاضلى إدريس، حزب جبهة التحرير الوطني ، ثوابت ومرجعيات، الجزائر، 2010، ص21.

[3] – ناجي عبد النور، النظام السياسي الجزائري من الأحادية إلى التعددية السياسية، مديرية النشر ، جامعة قالمة، الجزائر، 2006ن، ص85.

[4] الميثاق الوطني 1976، ص 25.

[5] المرجع نفسه، ص 29.

لكنُ تعدَّل كفكرة ابتداء من اللحظة التي تنفصل فيها عن الآليات المادية للوسط الجديد . (مثل العبارات المرتبطة بالإشتراكية، كالعربية، الخصوصية ، الإسلامية، ...)[1].

ولما كان للإشتراكية الجزائرية طابعها الخاص فقد أكدت على السيادة الوطنية وإلغاء الطبقات الاجتماعية أو ما يعرف بالتسطيح الاجتماعي، والملكية الجماعية للأرض. إلى جانب هذا فإن اختيار الاشتراكية في الجزائر إنما كان له بالدرجة الأولى دافع الاستقلالية والتميز عن الاستعمار لان هذا الأخير كان في الأصل رأسماليا إمبرياليا. وبذلك فالإشتراكية أصبحت حسب النظام السياسي في الجزائر دعوة لتحرير الشعوب من الإمبريالية الاستعمارية.

ما يمكن أن نخلص إليه أن كل من هذه العناصر مجتمعة، من تاريخ، وطنية، وإسلام ، وظّفت من قبل النظام بغية الالتفاف وتحقيق الوحدة بما يخدم الأحادية والسلطوية التي تميزها الشخصانية. لكن رغم ذلك فإن عجز النظام عن التكيف مع المستجدات ومع متطلبات الداخل والخارج أوقع النظام في أزمة خانقة كانت وراء إحداث تغيير في طبيعة النظام الأحادي وإفساح المجال للتعددية.

3-التعددية الحزبية بعد قانون 1989:

بعد أحداث أكتوبر 1988 والذي عجل بدستور 1989، فتح المجال للتعددية الحزبية، فإذا حظيت المعارضة في الديموقراطيات الغربية بأهمية كبرى لأنها تقدم دورا فعالا في الحياة السياسية كصون هذه الأخيرة من الإضطراب ومدها بأسباب الاستقرار[2] والتوازن السياسي والمحافظة عليه فإنها تعد مصدر إزعاج في الدول العربية لأنها تقدم نفسها كقوة مؤهلة في المجتمع وذات طبيعة احتجاجية هذا الأمر يجعل الأنظمة العربية تتوجس خيفة منها لأنها تطرح نفسها كبديل شرعي للسلطة القائمة. ولما كان هدف كل معارضة مهما كانت، الوصول إلى السلطة حتى وإن ادعت خلاف ذلك فإن الحزب السياسي لا يمكنه التعبير عن وجوده دون الإعتماد على مجموعة من القيم الأخلاقية والثقافية حتى تكون له الفعالية في المجتمع. ولا يكتفي الحزب المعارض بذلك فقد يسعى لتبرير وجوده من خلال العمل على تميزه بمشروعه السياسي والاجتماعي عن غيره من الأحزاب الأخرى حتى ولو كان يحمل نفس الخيارات الإديولوجية التي ينهر منها أفكاره. وإذا ما رجعنا إلى المعارضة العربية السياسية فإن مجالها السياسي يكاد ينعدم لعدم وجود إمكانية العمل السياسي السلمي، الذي يخضع لقواعد اللعبة

[1] Jean. Luca, Claud Vatin, Op. cit , p249.

[2] عبد الإله بلقزيز وآخرون، المرجع السابق، ص11.

الديمقراطية. إن غياب مثل هذا المجال السياسي الحديث قد يعوض بحضور أشكال أخرى من المجال تمارس فيها السياسة حسب عبد الإله بلقزيز[1] وهي على أوجه ثلاث إما أن يكون منعدما أو تقليديا أو حداثيا لكنه بشكل صوري.

يمكن اختزال المعارضة السياسية في الجزائر إلى ثلاثة اتجاهات :

الإتجاه الإسلامي: يقوم على تبني الإسلام كنظام شمولي كما أنه على إعطاء مكانة هامة في منظومته الفكرية ويمثل هذا الإتجاه:

1-الجبهة الإسلامية للإنقاذ بتياراتها الثلاثة:

أ-تيار عباسي مدني الإصلاحي والذي ينادي ببناء الدولة الإسلامية في الجزائر ويعبر عنه بالتيار العقلاني داخل الجبهة.

ب-تيار علي بلحاج الذي يمثل الإسلام المتطرف (المثالية الثورية) ينادي بالإسلام هو الحل ويعتبر تيارا ذو طبيعة شمولية رديكالية. ورغم التباين الظاهر الموجود بين التيارين فإنه بعد إلغاء إنتخابات 1991 إنظم التياران لتعزيز المواجهة المسلحة.

ج-تيار الجزأرة والذي حضر نشاطه على الجزائر لمالها من خصوصية جعلتها تختلف عن الدول الأخرى. يضم النخبة المثقفة بقيادة محمد السعيد وعبد القادر حشاني. كانت الجاهة الإسلامية للإنقاد مثار إهتمام أغلبية الشعب نظرا لإستخدامها لبعض الأساليب والأفكار أثناء الحملة الإنتخابية التي كانت تهدف إلى التغيير الجدري للنظام.

د-حركة المجتمع الإسلامي(حمس) إن تصور هذه الحركة للأزمة السياسية في الجزائر يعود في الأصل إلى تضييق قاعدة الحكم والإقصاء والتهميش. فظلا عن إحتكار السلطة وغلق الأبواب أمام المعارضة. ترى هذه الحركة أن حل الأزمة السياسية يتم بالرجوع إلى خيار الشعب مع إشراك المعارضة في حل الأزمة في جو ديمقراطي نزيه. فهي تنشد إقامة دولة جزائرية ديمقراطية في إطار المبادئ الإسلامية[2]، وتدعو إلى المشاركة السياسية و الحوار ونبذ العنف واتخاذ الوسطية والإعتدال منهجا.

---

[1] عبد الإله بلقزيز وآخرون، المرجع السابق، ، ص20.

[2]خميس حزام والي، المرجع السابق، ص184.

2-حركة النهضة الإسلامية: يتزعمها الشيخ جاب الله الذي يمثل حسب بعض الباحثين الوجه الانتلجنسي للحركة الإسلامية وأحد الشخصيات المؤثرة داخل الساحة الإسلامية بصورة خاصة وخارجها على مستوى العمل السياسي والحزبي بصورة عامة.

يعتبره البعض من تلامذة الشيخ نحناح لكنه عرف خطا آخر حينما حاول أن يعطي بعدا محليا لحركته والتي تعد إمتدادا لجماعة الإخوان المسلمين بمصر. تأسست هذه الحركة سنة 1980 تحت اسم جمعية النهظة للإصلاح الثقافي و الاجتماعي وأعلن عنها في مارس 1989 بعد إعتمادها[1].

وقد ركزت هذه الحركة على ما يعرف بالأنتلجنسيا الإسلاموية فهي التي تمثل في رأيه القيادة وتكون العقل المدبر للنشاط الإسلامي إلا أننا نلاحظ هذه الحركة تركز في حملاتها وخطاباتها على كسب القاعدة الدنيا من الشعب لم تنثله من اندفاعية وحماس لمواجهة النظام الحاكم والإطاحة به.

الإتجاه الوطني:

في مقابل التيار الإسلامي برز التيار الوطني المحافظ وتمثله جبهة التحرير الوطني كحزب يمثل الإستمرارية لفترة الأحادية.

يحمل هذا الحزب الأفكار الوطنية والديمقراطية. فإذا ما أردنا البحث في تركيبة هذا الحزب يمكن القول أنه يحمل داخله تيارات مختلفة متصارعة منها : التيار الديمقراطي التقدمي اللائكي وهو إستئصالي في طبيعته إلى جانب التيار الإشتراكي المحافظ والتيار الإسلامي المحافظ والتقدمي.

وقد لاحظنا في المبحث السابق أن جبهة التحرير الوطني في مرحلة الأحادية مجردة هيكل تابع للسلطة حيث تولت الدولة مقاليد التسيير والتجديد بواسطة أطرها وتكنوقراطيها. لم يعرف الحزب الفعالية والقوة إلا مع فترة الرئيس الشاذلي بن جديد حيث أصبح "قوة مقلقة للسلطة التكنوقراطية وبات يهدد وجودها ونفودها خاصة بعد سيطرة الحزب على التنظيمات الإجتماعية المختلفة التي ألحقت به".[2]

[1] أحميدة العياشي، الحركة الإسلامية في الجزائر، الجذور، الرموز، المسار، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، الدار البيضاء 1993، ص ص 180-181.

[2] دبلة عبد العالي، النظام السياسي من الأحادية الحزبية إلى التعددية في السيادة والسلطة، الأفاق الوطنية والحدود العالمية، حافظ عبد الرحيم وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، ط 1، بيروت 2006، ص187.

إن الإلتفاف حول حزب جبهة التحرير الوطني وذوبان الأحزاب السياسية الأخرى، فيه كان هدفه محاربة الإستعمار وإستقلال البلاد.

أما بعد فترة الإستقلال فإن الوضع الإقتصادي والإجتماعي المترضي جعل من الحزب الواحد الإمساك بمقاليد قيادة البلاد ذلك أن "الهدف توحيد الجهود لبناء المجتمعات المحطمة من إقتناع لدى هؤلاء القادة بأنه لا يمكن القيام بتحول جذري في مجتمع متعدد الأحزاب".[1]

وأن الأخد بالتعددية قد يكون في تلك الفترة الحرجة دعوة للتقسيم أكثر ما تكون عامل بناء. لأن هذا الأخير يحتاج إلى توحيد الجهود أكثر. ومن جهة أخرى قد يجد الإستعمار منفذا من خلال بعض الأحزاب الموالية له، مما يسهل عملية التدخل في البلاد.

الإتجاه الديمقراطي اللائكي:

وتمثله بعض الأحزاب التقدمية، التي تتبنى اللائكية، ممثلة في حزب جبهة القوى الإشتراكية مع زعيمها حسين أيت حمد. والتي ركزت في خطابتها على الجهوية والمراهنة على البعد الثقافي مستثمرة في ذلك اللغة الأمازيغية كوسيلة للتعبئة.

إلى جانب حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية الذي تبنى معارضة الإتجاه الإسلامي خاصة المتشدد منهن وحزب الطليعة الإشتراكية الذي يمثل إمتدادا للحزب الشيوعي الجزائري وكلها أحزاب معروفة بمعارضتها للتوجه الإسلامي.

يمكن القول إنطلاقا مما سبق أن الوضع السياسي بعد فترة 1988 أصبح يكرس التعددية التي عبرت عن وجودها في الحركة الوطنية.

عوامل الإنتقال إلى التعددية السياسية:

يشير مفهوم التعدد إلى إفراز مشروعية التنوع في الاراء السياسية وإمكانية تعايشها و المشاركة في القرارات السياسية والتأثير فيها. إن إقرار التعدد والتنوع يفرز تضاربا في المصالح ولتفادي مثل هذه الصراعات فإن التعددية تتطلب تقنينا يحميها من الإنزلاقات. ولهذا فإن عملية الإنتقال تحكمها جملة من العوامل ساعدت في ذلك:

أ–تراكمات الأحادية الحزبية: إن الشرعية التاريخية والثورية التي إستند إليها الحزب أثناء فترة حكم الحزب الواحد أثناء فترة حكم الحزب الواحد فقدت مصداقياتها "فالتشكيك في شرعية النظام و

[1] دبلة عبد العلي، المرجع السابق، ص188.

فقدان الثقة في جبهة التحرير الوطني نتيجة الأخطاء التي وقعت فيها." [1] كان سببا كافيا في المطالبة بالتغيير.

ب-أزمة النظام السياسي: كان وراء الإحتقان الذي عايشه النظام السياسي جملة من العوامل:

***عامل الشرعية**: أن محاولة البحث عن بديل لشرعية تاريخية فقدت مصداقياتها لدى الشعب والانتقال إلى شريعة أخرى دستورية كانت من الصعوبات التي واجهها النظام السياسي الجزائري بعد الإستقلال مباشرة. خاصة عندما حاول الرئيس بومدين العمل على بناء دولة بمؤسساتها لا تزول بزوال الرجال يكون بذلك قد طرح مصدرا آخر للشرعية تمثل في الشرعية الدستورية لكن نظرل للشخصية القوية للرئيس هواري بومدين وطبعه التسلطي حال دون ذلك، الأمر الذي جعل من حزب تابعا وثانويا، لكن مجيء الرئيس الشاذلي بن جديد أعاد الاعتبار للحزب الذي أصبح يشكل خطرا عل السلطة الحاكمة بتدخلاته حتى "بدأت قوى كثيرة تخطط لتقليص دوره ومحاولة التخلص منه إن اقتضى الأمر "[2].فكانت أحداث أكتوبر 1988مجرد سناريو أعد في رأي البعض للإطاحة به.

***الحاجة إلى المشاركة السياسية**: إن نظام الحزب الواحد غلق كل المنافذ أمام الحق في المشاركة السياسية التي كانت تأخذ مفهوم التعبئة والتجييش بدل القدرة الفعالة على التغيير دون المشاركة الحقيقية في صنع القرار.

فإذا كانت المشاركة السياسية تتطلب المشاركة في اتخاذ القرار السياسي من خلال فسح المجال و التجاوب بين المواطن و السلطة فإنه رغم ذلك يبقى المواطن يمثل التبعية والخضوع للسلطة وليس الشراكة التي تتطلبها المشاركة السياسية .

***مشكلة الهوية**: إن مشكل الهوية في الجزائر يعود في أصله إلى الاستعمار عندما حاول طمس مقومات الشخصية الجزائرية من دين ولغة و تاريخ. وعندما عمل على تكريس الانقسامية من خلال العمل على انتاج المثقف المفرنس في مقابل ردة الفعل في انتاج المثقف المعرب، كان وراء ذلك خلق ما يسمى مجتمع العصرنة ومجتمع التهميش.

إن ضعف الدولة يعود في الأصل إلى الانقسامية التي عرفتها الدولة من مختلف الميادين، هذه الانقسامية التي مست المسألة اللغوية في الجزائر والتي أدت برأينا إلى أزمة هوية تتداخل و تتشابك مع

[1] ناجي عبد النور، المرجع السابق، ص114.

[2] دبلة عبد العالي ، المرجع السابق، ص 201.

الانقسامات الاجتماعية الكلاسيكية (الأفقية) والطبقية مع انقسامات عمودية اعتمادا على منطلقات ثقافية .

***العوامل الاقتصادية و الثقافية**: يمكن إجمال العوامل الاقتصادية في تردي الأوضاع الاقتصادية ممثلة في المستوى المعيشي للفرد الجزائري خاصة في بداية الثمانينات نتيجة إتباع النمط الاستهلاكي وترسيخ فكرة التبعية و المديونية، أما بخصوص العوامل الثقافية يمكن القول أن النظام السياسي بعد مرحلة الاستقلال أخفق في علاج واسترجاع الثقافة الوطنية وكرس عملية استمرار الصراع الثقافي والإديولوجي بين أنصار الثقافتين الفرنسية و العربية بل عمل على استثمار هذه الوضعية لصالحه.

هذه بعض من الأسباب التي أفقدت الثقة في السلطة ورموزها الأمر الذي استدعى المطالبة بالتغيير ، فكانت أحداث أكتوبر عاملا حاسما في التعجيل بجملة من الإصلاحات تمثلت في وضع الأطر القانونية لعملية الانتقال الديمقراطي من خلال إفساح المجال للانتخابات و المشاركة السياسية والتعددية الحزبية.

الفصل الثاني: الافتراضي والحقيقي في الهوية

المبحث الأول: مقاربة حول الهوية عامة والهوية الوطنية في التاريخ

1-الهوية بشكل عام:

يعد مفهوم الهوية من المفاهيم الخلافية بين الباحثين، لتعدد المرجعيات التي تناولته، ولكون هذا المفهوم يختلف في تشكله من مرحلة تاريخية إلى أخرى. وباقتحام المفهوم مجالات العلوم الإنسانية، فقد تشكل حوله نسق معرفي كامل كان نتيجة تعدد وتشعب المقاربات التي تناولته بالدراسة. وبذلك يدخل في أدوات تحديد الهوية، الفلسفة وعلم النفس والاجتماع والتاريخ والجغرافية والأبعاد الحضارية جميعها[1]. وهذا ما عبر عنه كلود لفي ستروس على هامش ندوة للهوية، على أن المفهوم يقع اليوم على أكثر من مفترق الطرق، لكثرة الدلالات التي قد يتلبس بها[2].

لكن الشيء الأكثر أهمية يكمن عندما يتم المزج بين الهوية الثقافية والهوية السياسية، ليتم المطالبة بعد ذلك "بإنشاء كيانات سياسية لتلك الهويات الإثنية والطائفية والدينية"[3].

ولما كان مصطلح الهوية من المفاهيم المركزية في هذه الرسالة بحيث لا يمكن أن تؤدي معناها وبشكل جوهري وعميق إلا داخل مجموعة من العلاقات البنائية مع مفاهيم أخرى، ارتأيت ربطها ببعض العلاقات التي تتمثّل في بنية القرابة، وبنية الاتصال أو التضمن وبنية التعارض أو التقابل. ومن خلال هذه الشبكة من العلاقات، يمكن التعريج على بعض المفاهيم أو الدلالات التي أعطت الحيوية والفاعلية لمفهوم الهوية.

أ–الهوية من الناحية الاشتقاقية:

[1]– عبد الكريم غلاب، أزمة المفاهيم وانحراف التفكير، سلسلة الثقافة القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1981، بيروت، ص36.

[2]– الزواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، دار القصبة للنشر، 2003، ص 122.

[3]– سالم لبيض، الهوية ، الإسلام، العروبة، التونسة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص 32.

إن الهوية في العربية مصدر صناعي مركب من "هو" ضمير الغائب وهو عبارة عن رابطة ومعناه الوجود. وسمي بالرابطة لأنه يربط بين معنيين. ولما كانت لفظة "هو" ليست اسما ولا كلمة في اللغة العربية فإنه تعذر إيجاد مصدرا منها.

إن كلمة هوية ليست في الأصل عربية ولكنها وُضِعت للضرورة؛ فقد اضطر المترجمون إلى اشتقاق هذا الاسم من حرف الرباط، والذي وجد أساسا ليربط المحمول بالموضوع، كقولنا إن سقراط هو حيوان أو إنسان ولذلك فقد عرف الإنسان بأنه حيوان بمعنى أن جوهره فيه جانب من الحيوانية.

ولما وجدوا هذا الحرف يقوم بهذه الوظيفة فقد اشتقوا منه هذا الاسم على ما اعتاد عليه العرب من اشتقاق اسم من اسم، لأن الحرف لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مصدر اشتقاق. وبهذا أصبح هذا الاسم يدل على ما يدل عليه ذات الشيء[1].

أما إذا رجعنا إلى اللغة الفرنسية فإن كلمة Identité مشتقة من اللاتينية identitas [2] وهذه الكلمة مشتقة بدورها من الكلمة "idem" وتعني المثل أو الشيء نفسه.

ظهرت كلمة idem في الثقافة الأوروبية عام 1501م وسبقتها كلمة "هوية" التي ظهرت عام 1361م[3].

هذا عن الاشتقاق اللغوي لكلمة هوية التي تعني الشيء ذاته.

ب–الهوية من الناحية الاصطلاحية

إن مفهوم الهوية يختلف باختلاف الحقب التاريخية وباختلاف المقاربات التي تناولته. فعلى المستوى الفلسفي وفي المنطق خصوصا، إن الهوية هي مبدأ الفكر وأساسه وتعني تطابق الشيء مع ذاته. ويعرف بمبدأ الهوية أو مبدأ الذاتية ويعبر عنه بالصيغة(أ هي أ) والذي يعني أن الشيء هوهو

[1] جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 1998، ص944.

[2] Jacqueline Russ, Clotilel, Leguil, Dictionnaire de philosophie, Bordas, Paris 2004, P188.

[3] Albert Douzat et autres, Dictionnaire étymologique Larousse, Paris 1964, P381.

ولا يمكن أن يصبح شيئا آخر رغم التحول والتغير الذي يطرأ عليه. وهو لا يصدق على المساواة الرياضية فحسب بل يصدق على كل علاقة منطقية[1]. وبهذا يكون الفكر متطابقا مع نفسه .

ويبرز تاريخ الفلسفة قديما عن وجود نوعين من الخطابات الفلسفية إحداها يقول بالتغير والآخر بالثبات.

يمثل الاتجاه الأول هيرقليطس، فقد كان يقول بأن الأشياء في تغير متصل وقد عبر عن هذا التغير في صورتين:

الأولى في جريان الماي عندما قال:" أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فلأن مياها جديدة تجري من حولك"، أما الصورة الثانية ترى " أن اضطرام النار هي أسرع حركة وأدل على التغير ..."[2].

هذا ما ذهب إليه كلود ديبار عندما قال :" لا يوجد جوهر أبدي فالكل خاضع للتغير، فهوية أي كائن أمبريقي (تجريبي) ترتبط بالفترة التي يتناول فيها وبوجهة النظر التي يتناول من خلالها"[3].

أما الاتجاه الثاني يمثله برمنديس والذي يعبر عن موقف معارض ومناقض للأول.

فقد ذهب إلى أن الوجود قديم ثابت كامل، فأنكر الكثرة والتغير واعتبرهما وهما وظلما[4]. وبذلك فإن ثبات الأشياء يتطلب أن تكون بعيدة عن كل تغير.

لقد أشار ديبار في كتابه "أزمة الهويات La crise des identités" أن برمنديس يظهر أنه أول من تكلم عن الهوية عندما قال:" لا وجود لجواهر أبدية، فالكل خاضع للتغير. إن هوية أي كائن أمبريقي تخضع للفترة التي يتناول فيها، وبوجهة النظر التي يتناول من خلالها"[5].

[1]- جميل صليبا، المرجع السابق، ص235.

[2]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط5، القاهرة 1966، ص 17.

[3]- C. Dubar, La crise des identités, l'interprétation d'une mutation, presses universitaires de France (PUF), Paris 2000, P02.

[4]- يوسف كرم، المرجع السابق، ص 29.

[5] -C. Dubar, op cit, P3.

على أساس هذه الجدلية جاء التعريف الفلسفي للهوية جامعا في ذلك بين الثبات والتغير. فالهوية هي ما يبقى هو نفسه وكما هو بالرغم من اختلاف طرق إدراكه يمكن القول أن هذا التحديد الفلسفي يتضمن لحظتين زمنيتين، لحظة الجوهر الثابت المتماثل مع ذاته ولحظة الثبات في الزمن وهو ما يعبر عنه بالديمومة في الزمن. ولكن مسألة الهوية لا تنحصر فقط في التحول والتغير والثبات والاستقرار، بل تشمل مسائل من مثل الوحدة والكثرة والتنوع والتعدد والوحدة والجوهر والمحتوى، الحقيقة الواقع، النسبي والمطلق وغيرها من العناصر المتصلة بموضوع الهوية[1]. ويتضح المفهوم أكثر حين نحاول البحث في بعض العلاقات التي تدخل في بنائه.

ج- العلاقات البنائية للهوية:

1-الهوية/الأنا :

في إطار البحث عن المفاهيم التي تشتمل على الهوية أو تتضمنها، نجد مفهوم الأنا يلعب دورا أساسيا في تحديد ملامح الهوية ومعانيها وأبعادها . إن الأنا بالعربية مشتق من اللاتينية ego ومن الفرنسية je .

في الاصطلاح " هو بناء نفسي يتكون من صفتين أساسيتين هما الشعور واللاشعور، إنه موضوع وذات لأبحاث الليبيدو، إنه فاعل داخل مجموعة من الوظائف منها الواقع، النزوات، الأهواء، الدفاع، العلاقات والتكيف"[2].

إن التعريف الاصطلاحي يجعل من الأنا عملية بناء، وهذه الأخيرة لا تتم إلا عبر مراحل. وهذا البناء أساسه فاعلية هذا الأنا من خلال الأدوار التي يقوم بها كعمليات التكيف والدفاع. وغير بعيد عن هذا التحديد نجد Erikson أول من تحدث عن الهوية بوضوح وجعل منها مفهوما مركزيا في تصوراته النفسية.

لقد لاحظ إريكسون أن فرويد أهمل في نظريته أثر العوامل الاجتماعية؛ فإذا كان للأنا أثرها النفسي الداخلي فإنه من المؤكد أن لها جانب آخر اجتماعي خارجي.

---

[1] الزواوي بغورة ، المرجع السابق، ص 122.

[2]- Michel Blaye, Grand dictionnaire de philosophie Larousse CNRS, édition 2005, P680.

ومما يؤكد ذلك أن كل سلوك وإن كان في أصله تعبيرا عن اندفاعات ورغبات داخلية فإنها تنطلق بالتوازي من سياق اجتماعي[1].

فالطفل الذي يبكي يأخذ مفهومه في السياق الاجتماعي ليس عن دوافع الجوع الداخلية وإنما يأخذ مفهومه في السياق الاجتماعي وهو الشعور بالتخلي والمفارقة. وبناء على هذا التحديد فإن إريكسون يرى في الهوية بأنها تمثل "المجموع الكلي لخبرات الفرد وتتكون من عنصرين هما هوية الأنا وهوية الذات وترجع هوية الأنا إلى تحقيق الالتزام في بعض النواحي كالعمل والقيم الإيديولوجية وفلسفة الفرد لحياته. أما هوية الذات فترجع إلى الإدراك الشخصي للأدوار الاجتماعية"[2].

من هنا جاء تقسيم إريكسون الهوية إلى هوية شخصية وهوية اجتماعية؛ فالهوية تكون شعورا بهذا الأنا وبفرديته ثم كذات من خلال علاقتها بالجماعة والدور أو المركز الاجتماعي الذي يمكن أن تأخذه ضمن هذه الجماعة.

2-الهوية: الفرد/الجماعة

يعتبر الفرد مفهوما من المفاهيم الأساسية والجوهرية في فهم معنى الهوية. فكلمة فرد بالفرنسية individu ومعناها ما لا يمكن تجزئته أو تقسيمه، أما من ناحية التعريف النفسي والاجتماعي " فإنه كائن إنساني باعتباره عضو في جماعة ما أو في مجتمع ما"[3] فهو وحدة كذات وهذه الأخيرة لا يمكن أن تتحقق إلا كذات منتمية إلى جماعة أو مجتمع ما.

إن الكلام عن الفرد (الهوية الفردية) يحيلنا ضرورة إلى الكلام عن الجماعة (الهوية الاجتماعية). ولذلك فالهوية حسب علماء الاجتماع هي تعبير عن الانتماء بكل أشكال الانتماء إلى جماعة ، منظمة، طبقة اجتماعية...

ومن هنا تتحدد الهوية الاجتماعية على أنها:" ليست إلا النتيجة النهائية والمؤقتة الفردية والجماعية الذاتية والموضوعية، البيوغرافية والبنيوية "[4]لمختلف صيرورات التنشئة الاجتماعية التي تبنى

[1] - Alex Mucchielli, l'identité, puf, 4ème édition , Paris 1986 , P87.

[2] -Alex Mucchielli, Ibid, P 87.

[3] - L.M. Morfaux, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, armand colin, Paris 1980, P167.

[4]- C.Dubar, Op.cit, P111.

الأفراد والمؤسسات. هذا يعني أن الهوية تتشكل عبر مستويات متعددة من الانتماء إلى العرق، الدين، القبيلة، الدولة، الأمة. غير أن اللام عن الهوية الفردية يبقى مرتبطة بفكرة الحداثة، ذلك أن الأنا الفردية لم يكن لها وجود قبل ذلك.

تبين الدراسات التي قام بها الكثير من علماء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والمؤرخين أن هناك " أنا اجتماعية أولية مشتركة بين جميع الأفراد الذين ينتمون إلى جماعة واحدة متماسكة "[1]. هذا يبرز أسبقية الأنا الاجتماعي عن الأنا الفردي في الوجود. ففي "إطار المجتمعات الأولية لا وجود للأنا الفردية، فالأنا هو الأنا الاجتماعي فحسب، فهو يسهم في المشاركة الجمعية وخاصة فيما يتعلق بالخرافات والطقوس والعادات، إذ لا وجود للإنسان المحدد إلا من خلال انتمائه الجمعي"[2].

إن ظاهرة الحرب أكبر مثال على تجسيد هذا الانتماء.

"ففي حالة الحرب وتحت تأثير الخطر المضاعف يتم تحشيد النزعة الفردية لصالح الأنا الجمعية. والمشاعر والأحاسيس ترتبط بالجماعة، فالخوف هو خوف الجماعة والتضحية هي التضحية من أجل الجماعة"[3].

ويؤكد هذا الكلام كلود ديبار C.Dubar عندما يقول :"لا نستطيع أن نجد في فجر البشرية إلا أقواما وقبائل رحلا، ثم قبائل ومجموعات إثنية تسيطر فيها ال "نحن" بصورة كاملة على هويات ال "أنا" في أسوأ الأحوال. ووفق (إلياسElias) لا نستطيع أن نجد فيها هويات لل "أنا" إلا متجمدة بالكامل في هوية هؤلاء ال "نحن" التي تعتبر شمولية"[4].

لذلك لا يمكن أن توجد للفرد هوية، لا يمكن أن يجد له موقعا ضمنها إلا من خلال ما تمليه الرغبة الجماعية. فلا وجود للأنا خارج الأنا الاجتماعية ومن هنا تتحول الهوية الجماعية إلى مقياس؛ لأنني لا أعرف أبدا من أنا إلا من خلال نظرة الآخر. وتصبح الهوية بذلك :"مجموعة المعايير التي تسمح بتحديد مكانة في المجتمع وبذلك تكون الهوية الاجتماعية هوية ممنوحة"[5].

---

[1] - Micchilli, Op.cit, P84.

[2] - Ibid, P85.

[3]- Ibid, P106.

[4]- C.Dubar,Op.cit, P18.

[5]- Micchilli, op.cit, P88

يمكن القول أنه عندما يتم تحديد الهوية الاجتماعية لفرد ما يعني ترتيبه في المجتمع وإعطائه المكانة والدور الذي يستحقه من خلال ما يتم تحديده من تصنيفات للفرد داخل الجماعة.

من هنا يتجسد التكامل بين الفردي والجماعي ذلك أن الهوية في نهاية المطاف هي عبارة عن تواصل مستمر يتم من خلالها انصهار الفردي في الجماعي عن طريق ما يعرف (بالتنشئة والتربية الاجتماعيين) و انصهار الجماعي في الفردي عندما يكون فاعلا ومعبرا عن مكانته الحقيقية في الجماعة. فالهوية الفردية هي هوية اجتماعية في أصلها إنها تمثل الآخر منصهرا فينا، هذا الآخر الذي من خلاله ننشىء ونبني فكرة عن هويتنا غير أن هذه الهوية الاجتماعية قد تتحول إلى هوية ثقافية عندما تستخدم للتمييز بين "نحن" و"هم" على أساس ثقافي ذلك أن الثقافة تعد واحدا من العناصر الأساسية للهوية ولهذا فإن كثيرا ما يتم ربط الهوية بالمسألة الثقافية، فالأزمة الثقافية هي في الأصل أزمة هوية بالدرجة الأولى.

ولما كانت الهوية تمثل نوعا من الانتماء، ومن بين العديد من الانتماءات التي قد يتواجد فيها الفرد، ما يصطلح عليه بالانتماء الثقافي، فإن الربط بين الهوية والثقافة تحت ما يعرف بالهوية الثقافية يعد من اختصاص علماء الأنثروبولوجيا على أن الثقافة "بوظيفة أساسية تكمن في ضخ المعاني الثقافية وتقديم نفسها كنقطة أساسية للتماهي وكنظام للتمثل"[1].

من هنا تبرز العلاقة بين الهدية والثقافة في شكل علاقة تطابقية تظهر في كل الإديولوجيات التي تتبنى الانتماء الإثني الثقافي ، إن الشيء الذي يميز أنصار القائلين بالهوية الثقافية تأكيدهم على القنوات التي تعبر منها الثقافة وهي التنشئة الاجتماعية التي تجعل من الجماعة تتميز بمجموعة من السمات الثقافية والإثنية الملازمة لها، ولهذا، عدت اللغة والدين والثقافة من مرجعيات الأساسية لهذه الهوية، فهي تتحدد من خلالها بوصفها "مجموع قوائم السلوك واللغة والثقافة التي تسمح لشخص أن يتعرف على انتمائه إلى جماعة اجتماعية والتماثل معها"[1].

وقد تستعمل الهوية الثقافية بمفهومين مغايرين، يمثل الأول كل ما يربط الجماعة مع بعضها البعض من جملة السلوكات والصفات والخصوصيات التي يتقاسمها المجموعة عن المجموعات الصغرى.

[1]– ستيوارت هول، حول الهوية الثقافية، ترجمة بول طبر، في مجلة إضافات ، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد الثاني ربيع 2008، ص 137.

[1] جان بيار مارتي، عولمة الثقافة ، ترجمة عبد الجليل الأزدي، دار القصبة 2002، ص 14.

فالثقافة القومية تعمل على توحيدهم في هوية ثقافية واحدة وتمثيلهم جميعا بصفتهم ينتمون إلى العائلة القومية نفسها[2].

أما المفهوم الثاني يدخل في إطار كل ما يربط الفرد بثقافته تحت ما يعرف بالتنشئة الاجتماعية.

يلخص أمين معلوف هذه الحركة الجدلية بين الهوية والثقافة عندما يقول:" إن كلامنا مؤتمن على إرثين —عمودي- يأتيه من أسلافه وتقاليد شعوب وطائفته الدينية، والثاني — أفقي- يأتيه من عصره ومعاصريه، ويبدو لي أن الإرث الثاني هو أكثرهم حسما ويكتسب المزيد من الأهمية يوما بعد يوم... "[3].

يمثل الإرث العمودي الهوية أما الأفقي يعزى إلى الثقافة، وكأن الهوية ذلك الهيكل الفارغ الذي يملأ بالثقافة والتي من خلالها نجسد الانتماء إلى هذا الهيكل. وفي مستوى آخر من مستويات الهوية خاصة عندما ترتبط بالسياسة تتحول الهوية إلى مفهوم إيديولوجي. وعلى هذا الأساس تصبح حسب مهنا حداد تعبيرا عن "الإشارة الحسية التي يقدم بها الإنسان ذاته للآخرين، من ذات الهوية أو من هوية أخرى لتعريف ذاته بهم أو لتمييز نفسه عنهم ليس من حيث الانتماء، بل أيضا من حيث الاشتراك معهم أو الاختلاف عنهم من حيث المصالح المختلفة"[14].

هكذا تتحول الهوية إلى مطلب عندما تسيس لتصبح أداة أو وسيلة في أيدي أولئك الذين "يشتغلون على حقوق الأقليات فيميلون غالبا إلى أن يسلموا بوجود الأغلبية والأقلية كمعطى، ويفترضون أن الهوية الثقافية (الجماعات الاثنية العرقية) ينبغي أن تصبح لا محالة أقليات سياسية"[2].

2–الهوية/ الآخر:

---

[2] ستيوارت هول، المرجع السابق، ص 157.

[3] أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيوض، دار الفارابي، ط1 2004، بيروت، لبنان، ص 146.

[4]هنا حداد، الهوية العربية بين مؤسسات الدولة القطرية والمجتمع القبلي، الذات بينت تضمير الأنا والعقدة من الآخر، في مجلة نقد للدراسات والنقد الاجتماعي، عدد10، 1116، بن عكنون، الجزائر، ص 52.

[2]– عزيز العظمة وآخرون، مفاهيم عالمية /الهوية، من أجل حوارين الثقافات ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، الدار البيضاء، المغرب، ص 140.

إذا كانت الهوية بصفة عامة هي التعبير في بعض جوانبها عن الاشتراك مع الآخر في العديد من القيم، فإن الهوية الثقافية تعبر عن الخصوصية والاختلاف عن الآخر.

فالهوية تتحدد بواسطة الذات لكنها في حقيقة الأمر نتاج التفاعل مع الآخر. إن نظرة الآخر إلينا قد تؤثر في كيفية تحديد هويتنا. من هنا نتسائل، إذا كان الناس يحتاجون في تحديد هويتهم إلى الآخرين، فهل يمكن أن يكون هذا الآخر عدوا؟

إن الإجابة عن هذا الأشكال يمكن تحديدها في نقطتين: تمثل الأولى:

***الأنثروبولوجيا والآخر**

يتأسس المشروع الأنثروبولوجي الغربي على دراسة الآخر المختلف في ثقافته بأدوات معرفية غربية. إن مشروعا كهذا، إذا ما وضع على محك النقد العلمي، وطبقا للمقولة العلمية المعروفة "إن طبيعة الموضوع تفرض المنهجية المحددة ستؤدي حتما إلى نتائج وخيمة يغلب عليها الطابع الذاتي، وبالتالي فإن الهدف المرسوم واضح، يكمن في سحق وإذابة الفوارق والخصوصيات التي تميز هذه الشعوب. هذا يعني أنها تؤدي إلى جعل الآخر يتماهى مع الذات"[1].

***الهوية والاختلاف:**

إن الهوية لا يمكن أن تؤدي معناها الحقيقي على أكمل وجه وبشكل جوهري وعميق إلا داخل مجموعة من العلاقات البنائية مع مفاهيم أخرى. ومن بين هذه العلاقات، بينة التعارض أو التقابل. ومن المفاهيم التي تقابل الهوية الغيرية والاختلاف.

إن مفهوم الغيرية "Altérité" بالفرنسية مشتقة من اللاتينية "Alter" ومنها الآخر. ففي الاصطلاح: هي خاصية ما هو غير، أي ما يقابل الأنا، أما من الناحية الفلسفية فإنه يعرف على أنه تعبير عن التنوع والاختلاف وعن كل ما هو غريب عن الذات أو الأنا، وكل ما هو منفصل عنها[2].فالهوية أو الذات لا تتشكل إلا عندما يتم إدراكها للآخر المختلف.

[1] الزواوي بغورة، المرجع السابق، ص 123.

[2] Jacqueline Russ, Clotild Badal leguil, Op. cit, P36.

وفي صيرورة البحث عن ما يقابل الهوية يواجهنا مفهوم الاختلاف والذي يعني بالفرنسية "Difference" وهي كلمة مشتقة من اللاتينية Differencie ومعناها الاختلاف.

أما من الناحية الفلسفية، فيقصد به الاختلاف الموجود بين شيئين لهما نفس العناصر أو عناصرهما متشابهة[1].

وانطلاقا من هذا التحديد، فإن الاختلاف يكون في كل شيء. فمثلما يكون بين الرجل والمرأة يكون بين الطبيعة والثقافة ويكون بين الثقافات بعضها البعض وقد يكون داخل الثقافة الوطنية الواحدة وما تتضمنه من ثقافات محلية[2]. ففي الواقع لا وجود لاختلاف إلا بوجود تشابهات قد تحيلنا إلى وجود هوية أصل تمثل حدا أدنى من الاشتراك. فالاختلاف في جوهره هو حصيلة التشابه، يؤكد هذا الرأي الحديث الشريف:" اختلاف أمتي رحمة "، فمن الوحدة تحدث التمايزات، لأن الهوية هي حصيلة اختلاف " فالاختلاف هي أسس الهوية كهوية متجددة ومتغيرة باستمرار"[3].

قد يحيلنا تفكيك كلمة "هوية" إلى لفظة "الهوة" والتي تعني في اللغة العربية الفجوة والفراغ والابتعاد بين شيئين أو ذاتين أو شعبين. ولما كان الاختلاف من المفاهيم التي تدخل في بنية التقابل مع الهوية، فإن الرجوع إلى كلمة "Differnce" الفرنسية والتي هي في الأصل نقلا حرفيا للكلمة الإغريقية "ديافورا"، عند تقسيمها نحصل على كلمة "ديا" و"فورا"، إن هذه الكلمة الأخيرة "فورا" آتية من الفعل "FERI" والذي يعني حمل، نقل، وبالتالي تصبح دلالة النقل، نقلا للاختلاف أي نقل "ديا" السابقة في طبيعتين لا تتميزان في البداية مبعدا إحداهما عن الأخرى. إلا أن هذا الابتعاد ليس انفصاما في جوهره، إنه على العكس من ذلك يقرب بين الطرفين الذي يبعد بينهما"[4]. وعلى هذا الأساس يصبح الاختلاف مصدرا لهويتنا كما هو مصدرا لهوية الآخر ويتحول الابتعاد إلى تقارب بيننا وبين الآخر الذي من خلاله نقيم ذواتنا ونحكم عليها مثلما نحكم على الآخر.

[1]- L. M. Morfaix, Op.cit, P.64.

[2] – الخمار العلمي، في الهوية والسلطة، دراسات في الفكر والمجتمع والسلطة،منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس، 2006، ص10.

[3] – الزواوي بغورة، المرجع السابق، ص 123.

[4] – عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، ص 96.

حسب (هنتعتون Hantington)أن التجربة التاريخية والتحليل السوسيولوجي يبين أن غياب العنصر الخارجي "الآخر" يضعف الوحدة ويولد الانقسامات في المجتمع. وبذلك فإن تحديد الهوية قد يجعل الفرد محتاجا إلى الآخر، حتى ولو كان هذا الآخر بعيدا. فالمهم أنه يشكل حاجزا نفسيا بالنسبة إلينا، حتى نتمكن من مقارنة أنفسنا، فالمقارنة تخلق المنافسة والحذر... وما دمنا "نحتفظ بجماعة العدو على الأقل على مسافة نفسية محددة، فإنها تمنحنا عونا وطمأنينة، وتحفز لحمتنا وتجعل المقارنات مع أنفسنا مرضية"[1].

هكذا يتحول التنافس إلى عداوة ويصبح العدو ذلك الخصم الذي نحذره ونحتاط منه، فيكون العنصر الأخطر الذي يشكل هويتنا ويجعلها قادرة على الصمود أمام الهويات الفرعية الأخرى. لكن رغم ذلك فإن الآخر مهما كانت صورته ومهما تقدم للوعي بالذات " فالآخر بوصفه اختلافا دينيا أو ثقافيا، يشكل أفقا للذات، وأحيانا جزءا من النظرة إلى الذات، سواء تقدم باعتباره شريكا مسالما أو في هيئة كيان غاز، أو في صفة محتل متغطرس، أو مفاوض مهادن، أو تقدم إلى مساحة الوعي كاختلاف جسدي أو ثقافي"[2].

إن غياب الآخر الذي يهدد الهوية الوطنية، حتى ولو كان على مستوى الوعي، يعد واحد من أهم العناصر التي يفتقر إليها هذا الوضع، وتواجده يعزز اللحمة الوطنية ويجعلها قادرة على الصمود والتحدي أمام الهويات الأخرى. إن تواجد الاستعمار إبان الحركة الوطنية اضطرها إلى الوحدة لأجل افتكاك الاستقلال.

إلا أن للاستعمار تبعاته وآثاره التي تبقى وخاصة تلك المرتبطة بالحداثة، "فالوطنية بمقدار ما تشير إلى هوية الأنا المحلية الخاصة بمقدار ما تنطوي على مفهوم جديد ليس هو نتاج موروث الأنا،

---

[1]- صامويل هانتغتون، امريكا الأنا والآخر، من نحن؟ الجدل الكبير في أمريكا ترجمة عثمان الجبالي المثلوثي، مراجعة ، مراجعة وتقديم يوسف محمد الصواني، المركز العالمي لدراسات وةأبحاث الكتاب الأبيض، ط1، 2006، دار الكتاب الوطنية، ينغازي، ليبيا، ص 47.

[2] محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، ط1،2000، الدار البيضاء، ص 51.

بل هو نتاج المفاهيم الجديدة للآخر (الغرب) الذي أيقظ الوعي بالهوية الوطنية، في الوقت الذي كان يطمح إلى انتهاكها وتدميرها"[1].

إن الآخر (العدو) قد يدفعنا من جهة إلى تعزيز اللحمة وبعث التماسك بيننا ومن جهة أخرى فإنه يسعى إلى سحق كرامتنا ويتربص بنا متى سنحت له الفرصة إلى ذلك.

إن "الشعوب طورت حسها بالهوية الوطنية من خلال نضالها لتمييز أنفسها عن شعوب أخرى ذات لغة مختلفة وديانة مختلفة وتاريخ مختلف ومكان مختلف"[2].

فالحرب من هذا المنظور هي التي تصنع الهوية وثورة التحرير الوطني على الاستعمار الفرنسي هي التي خلقت الهوية الوطنية الجزائرية على أساس أن الشعب الثائر عرف نفسه على أنه شعب عربي مسلم يحارب ضد عدو أعجمي كافر.

غير أن الهوية كما أشار إلى ذلك الكثير من المفكرين تتبدل وتتغير عبر الزمن، لأن الهوية ليست معطى أولي أو فطرة، بل هي مفهوم متحرك وبناء مستمر مفتوح عبر مراحل الدولة أو الأمة أو أي شعب من الشعوب .

إن الهوية عندما تقحم في عالم السياسة تأخذ طابع التغير والتبدل عبر فترات تاريخ هذا المجتمع. فتاريخ الجزائر المعاصرة يبرز لنا التحولات التي عرفتها الهوية الوطنية؛ فمرحلة الثورة تختلف عن مرحلة ما بعد الاستقلال كما تختلف عن مرحلة التعددية الحزبية.

من هنا يمكن القول أن الهوية قد تتحول إلى أداة في أيدي فاعلين سياسيين تخدم أهدافا معينة وتصبح الإيديولوجيا العامل المسير للفعل السياسي، وما يبقى من الهوية إلا استراتيجيات هوياتية مسيرة بشكل عقلاني من قبل هؤلاء الفاعلين السياسيين.

ففي المرحلة الاستعمارية كانت الهوية مفهوما يمثل حربا ضد الآخر (المستعمر، المغتصب...) لكن بظهور الدولة الوطنية أصبحت الهوية طرفا من الدولة، مما أفرز توحيد الهويات في هوية واحدة أو ما يعرف بالهوية المركزية في مقابل تضاؤل الهويات الأثنية. أن أغلب "الأمم الحديثة تتألف من ثقافات

---

[1] صامويل هنتغتون، المرجع السابق، ص 52.

[2] المرجع نفسه، ص 52.

متباينة تم توحيدها عبر صيرورة مديدة من الفتح العنيف... وكل فتح يؤدي إلى إخضاع الشعوب المهزومة ثقافتها، عاداتها، لغاتها وتقاليدها، ويسعى إلى المزيد من الهيمنة الثقافية الموحدة"[1].

لكن مع التحولات التي عرفها العالم نحو ما يعرف بنظام الأحادية وبالرغم من "بروز هذه الهوية المركزية تحت ما يعرف بنموذج الدولة الأمة ... بين انفجار هذه الهوية المركزية إلى هويات جزئية غالبا ما تنتمي إلى ثقافات فرعية احتجاجية كالعودة إلى العرقية أو الإثنية"[2].

ولهذا فإنه كثيرا من الأحيان عندما يتم الانتهاء من المسائل الكبرى كاستقلال الدول عن مستعمراتها، تبرز المشاكل الصغرى داخليا والتي تنجر عنها المطالب الاحتجاجية، علما أن "صراع الهويات الكبرى قد تخفي داخلها صراع الهويات الصغيرة التي تبرز حالما تختفي أو تنتهي الصراعات الكبرى. وهي صراعات تبرز إذا لم يتوصل المجتمع إلى آلية عادلة ومتفق عليها في توزيع المنافع "[3].

لقد حاولنا في هذا المبحث مقاربة الهوية من خلال مجموعة العلاقات البنائية التي ترتبط ببنيتها كبنية القرابة أو بنية الاتصال والتضمن أو بنية التعارض لفهم أسس ومبادئ وغايات الهوية.

فالهوية فردية نفسية وجماعية وهي أيضا اجتماعية وثقافية، وتصبح سياسية عندما ترتبط بالإيديولوجيا وتتحول إلى مفهوم إيديولوجي يرتبط بالمكونات الثقافية لوجود الفرد والجماعة. فالهوية فردية نفسية وجماعية وهي أيضا اجتماعية وثقافية، وتصبح سياسية عندما ترتبط بالإديولوجيا وتتحول إلى مفهوم إديولوجي يرتبط بالمكونات الثقافية لوجود الفرد والجماعة.

فالهوية بشكل عام تخص الناس من خلال النظرة التي يشكلونها عن انفسهم وعما يعتقدونه انه مهم و اولي في حياتهم. ، وانطلاقا من هذه الأولويات تتشكل الانتماءات والصراعات.

ولما كانت الهوية شعور باستمرارية الوعي بامتلاكها، فإن الأمر لا يتحقق إلا بوجود الآخر الذي من خلاله تتشكل الهوية.

يمكن لنا القول ن دراسة الهوية تتم من خلال النظر إليها عبر ثلاثة مستويات :

---

[1] ستيوارت هل، المقال السابق، ص 158.

[2]– محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، 2003، الجزائر، ص 91.

[3] – باقر سليمان النجار، صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي ، في مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية (يونيو) 2008/6، ص 38.

-فعلى المستوى الفردي يتم التركيز على شعور الفرد بالانتماء إلى جماعة وبما تمده هذه الأخيرة من قيم ومشاعر واتجاهات.

-أما على المستوى الثاني: تتمثل في التعبير السياسي الجمعي عن هذه الهوية من خال الانتماء إلى التنظيمات كالانتماء إلى الأحزاب السياسية مثلا.

وأخيرا إن تصور الهوية كاختلاف وتعدد ثقافي يشكل فرصة للتعايش السلمي ومبادئ حقوق الإنسان كقيم المساواة والتسامح باعتبارها قيم كونية تستوعب الخصوصيات والتمايزات الإيجابية البناءة.

2-الهوية الوطنية في التاريخ:

نحاول التركيز من خلال هذا العنصر الوقوف على نوع من الصراعات التي دارت حول الهوية الوطنية في فترة الحركة الوطنية، و التعرف على أهم الخطابات القوية التي سادت تلك الفترة، وخاصة تلك التي جرت بين الإدماجيين والإصلاحيين متمثلا في فرحات عباس الشاب وعبد الحميد بن باديس.

فإذا كانت الهوية الخاصية الوحيدة التي تميز شعب عن غيره من الشعوب الأخرى، فإن الشعوب قد جاهدت كثيرا في الحفاظ والإبقاء عليها. غير أن استيقاظ الشعوب غالبا ما يتم عن طريق الآخر المختلف عنا ويقوي هذا الشعور على المستوى الفردي والجماعي عندما يكون الآخر يهددنا. ولهذا فقد ارتبطت الهوية خلال الفترة الاستعمارية في الجزائر بالعنف خاصة عندما عمد الاستعمار إلى كل أنواع السبل لإزالتها.

إذا صحّ تحليل كلاستير[1] المتمثل في أن الحرب على الآخر هي أداة الحفاظ على الهوية، فمعنى ذلك أن أية جماعة أو شعب لا يشعر بوحدته وتميزه إلا عندما يتم تحديد الآخر على أنه العدو الذي يهدده ويريد اقتلاعه من الوجود.

[1] مارسيل غوشيه وبار كلاستر، أصل العنف والدولة ، تعريب وتقديم علي حرب، دار الحداثة، ط1، 1985، ص 118.

إن الشعور بالهوية الوطنية إبان الفترة الاستعمارية قد ارتبط بالعنف أمام محاولة المحو الاستعماري لكل مقومات الشعب الجزائري. فكانت "الهوية وسيلة العنف وكان العنف سلاح الهوية"[1].

ولهذا فإن الشعور بالانتماء لا تبرز أهميته و"لا يكتسب بديهيا الأهمية الأعلى عند الفرد و بشكل مطلق، إلا في لحظة الحدث الذي يبرز على السطح معبرا عن ذاته مقابل الآخر المختلف. وهو بهذا لا يبرز بذات القوة عند كل الأفراد، إلا أن التعبير عنه وبشكل جماعي يعطيه قدر من القوة، بل إن التعبير عنه بهذا الشكل قد قصد منه هذه القوة مقابل قوة الآخر"[2].

والصراعات التي حصلت في الحركة الوطنية بين مختلف التيارات المشكلة لها لا تشذ عن هذا الفهم، سواء في علاقتها ببعضها البعض أو في علاقتها بالاستعمار.

إن النظرة المتفحصة للمجتمع الجزائري غداة الاستعمار تبرز لنا وجود عاملان ديناميكيان في المجتمع يمثلهما المثقفون ذوي التكوين الفرنسي في مقابل المثقفين المعربين أصحاب التوجه الإصلاحي. ويبقى الشعب الممثل للغالبية العظمى والذي كان يعيش حالة من الجهل والأمية، بين نزعتين متصارعتين (التحديثية و المحافظة) .

فالتيار الأول يمثل الاتجاه الذي يدعو إلى تغريب الشعب الجزائري عن طريق إدماجه بالمجتمع الفرنسي بغية التطور والتحضر، أما التيار الثاني فيناضل من أجل إحياء التراث العربي الإسلامي للمجتمع الجزائري والمحافظة على أصالته وهويته.

أ- الهوية في الخطاب الاندماجي:

---

[1] الزواوي بغورة، المرجع السابق، ص 127.

[2] – تعرف الحركة الوطنية على أنها:" جملة ردود الفعل الوطنية اتجاه الاستعمار ممثلة في كل أشكال الرفض للاستعمار، سواء كان مسلحا أو سياسيا"، وبعبارة أدق هي :"التعبير الجماعي للأحزاب والجمعيات السياسية والثقافية والإصلاحية الجزائرية والتي ارتقت من التعبير عن المطالبة بتغيير الواقع الاستعماري من ردود فعل عفوية على عمل سياسي منظم يمتلك الأدوات السياسية نتيجة احتكاكها وتأثرها بالتيارات السياسية الخارجية سواء في العالم الإسلامي أو أوروبا".

ويضيف أبو القاسم سعد الله بعدا آخر عندما اعتقد أن الحركة الوطنية لا تقتصر على المقاومة المسلحة (الحضرية و الشعبية) وإنما تتضمن الهجرة كتعبير عن رفض البقاء تحت الحكم الاستعماري.

يراجع خيثر عبد النور وآخرون، الرجع السابق، ص ص 13-14.

لقد كان لذوي التكوين بالثقافة الفرنسية دورا محركا في تكوين وإثارة الرأي العام الإسلامي. وذلك إثر المطالب التي كان ينادي بها أمام السلطات الفرنسية. فقد كانوا يمثلون نوعا من الولاء للثقافة الفرنسية، وكان دافعهم إلى ذلك التطلع إلى " تمتيع إخوانهم في الدين بمزايا الحضارة الأوروبية "[1].

لقد طالب هذا التيار بالتجنيس والإدماج* للشعب الجزائري في فرنسا، هذه التجربة قادها الدكتور بن جلول والصيدلاني فرحات عباس. يمثل غالبية هذا الحزب الطبقة البرجوازية الصغيرة، أصحاب الشهادات والمثقفون ثقافة فرنسية.

إن أول خطاب عبر عن هذا التوجه بجرأة وبقوة، خطاب فرحات عباس الذي كان يدعو إلى المطالبة " بإحداث إصلاحات اجتماعية في إطار النظام الاستعماري تحت سيادة الحكومة الفرنسية بحيث تسمح تلك الإصلاحات بالحصول على كامل حقوق العضوية في المجتمع الفرنسي كما هو الحال بالنسبة إلى المواطنين الفرنسيين المقيمين في الجزائر "[2].

إن دعوة فرحات عباس إلى الاندماج بفرنسا كان نتيجة التربية والرعاية التي تلقاها من انتمائه إلى جمعية سياسية كانت تمثلها نخبة ذات ثقافة فرنسية، وكان هاجسها المطالبة بالمساواة مع الفرنسيين، ولا يهمهم استقلال الجزائر ولا تهمهم هويتها العربية الإسلامية[3].

ولكثرة شغفه بالحضارة الفرنسية، صرح سنة 1931 قائلا:" إن الجزائر فرنسية، ونحن فرنسيون، مع احتفاظنا بقانون الأحوال الشخصية كمسلمين، قانون الأحوال الشخصية الذي يتلخص في الزواج و الميراث"[4].

---

[1] -علي مراد، المرجع السابق، ص 53.

* إن الاندماج لم يكن يعني المساواة في الحقوق مع الفرنسيين فحسب، بل كان يعني على وجه الخصوص تبني نمط حياة أجنبي وثقافة غريبة عن المجتمع الجزائري التقليدي .

[2] - سليمان الرياشي وآخرون، المرجع السابق، ص 21.

[3] - عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، نقلا عن Badra lahoual:
Politique coloniale , identité nationale et sup-nationale en algerie, 1830-1937, Revue d'histoire Maghrébine, Vol15, N= 49-50 (Juin 1988) , pp 71-87.

[4] - فرحات عباس، الشاب الجزائري، ترجمة أحمد منور، وزارة الثقافة (الجزائر عاصمة الثقافة العربية)، 2007، ص 99.

في المؤتمر الوطني الأول لحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري أكد فرحات عباس على إقصاء الدين الإسلامي كمقوم للهوية الوطنية عندما قال: "ينبغي ألا تكون هذه الدولة المنتظرة سلطنة إسلامية ولا (دومينيونا) يكون للأوربيين عليه حق الاحتكار المطلق، بل ينبغي أن تكون هذه الدولة جمهورية ديمقراطية اجتماعية قائمة على أساس اتحاد أخوي بين جميع الجزائريين مهما كانت جنسيتهم وديانتهم وعلى أساس إعطاء كل ذي حق حقه من السيادة"[1].

من هنا يبدو فرحات عباس حداثيا يقصي كل ما له علاقة بالمجتمع التقليدي وفي مقدمتها الدين. فالديمقراطية الغربية عنده هي أساس الأخوة وأساس تحقيق المساواة بين الشعوب. إنها تتجاوز كل الاختلافات البشرية حتى وإن كانت من طبيعة دينية. يقول في هذا الصدد "والشعوب في نظرنا كيفما كانت ديانتها لا تخلو من الديمقراطيين والمستعمرين المتسلطين، فالأولون أصدقاؤنا ولو كانوا مسيحيين والآخرون أعداؤنا ولو كانوا مسلمين".[2]

إن دعوة فرحات عباس إلى الأخذ بالحداثة أملى عليه اعتماد الديمقراطية كعامل تحديث وتحرير للشعوب المتخلفة، لكن توجهه هذا فرض عليه إقصاء كل عنصر قد يربط هذه الأمة بامتدادها الحضاري العربي و الإسلامي.

قد يتساءل البعض لماذا ذهب فرحات عباس و من والاه إلى مثل هذا الطرح ؟

يقدم لنا محفوظ قداش قراءة لذلك الوضع مبينا أن كل النخب في ذلك الوقت كانت تفكر داخل الإطار الفرنسي بما في ذلك جمعية العلماء المسلمين التي كانت أكثر تشبثا بمقومات الهوية الوطنية.

فقد عرفت "هذه النخب بولائها ورغبتها في التطور ضمن القوانين الفرنسية. فكانوا يسعون لتمتين العلاقات بالأوروبيين من أجل خير الأمة"[3].

[1] – مجموعة من الباحثين، الإيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية من خلال ثلاثة وثائق جزائرية (1926–1953)، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر، ص 51.

[2] – مجموعة جريدة البصائر، لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، السنة الأولى، ديسمبر 1935، جانفي 1937ن ط1، دار البعث ، قسنطينة 1984..

[3] حميد عبد القادر، فرحات عباس، رجل الجمهورية، سلسلة عبر التاريخ، دار المعرفة، الجزائر، 2007، ص 49.

لقد عرفت النخبة المتأثرة بالثقافة الفرنسية بولائها للحكومة الفرنسية وبإيمانها برسالة فرنسا الحضارية والتي أصبحت تشكل أمرا ضروريا لا غنى عنه. إن هذا الاعتقاد جعلهم يصنفون الأقلية الأوروبية في الجزائر ضمن العناصر الوطنية المشكلة للتركيبة السكانية في الجزائر.

والشيء الذي ينفرد به فرحات عباس هو أنه لم يدرج فكرة الوطنية ضمن المبادئ التي سطرها والتي تكمن في المطالبة بالاستقلال وإلغاء قانون الأنديجان.

ويلحق بهذا التيار الحزب الشيوعي من حيث التقارب في الحلول المطروحة. إن الحزب الشيوعي هو الآخر كان له ارتباط خارجي بالحزب الشيوعي الفرنسي ولذلك فإن المواقف التي اتخذها إزاء مقومات الهوية الوطنية، جعلته في قطيعة دائمة مع العناصر الوطنية نتيجة لمواقفهم المتطرفة و التي كانت ضد استقلا الجزائر وخروجها من الهيمنة الفرنسية.

وبخصوص المسألة الوطنية، فقد ارتكب فرحات عباس خطأ فادحا عندما قال "الجزائر كوطن مجرد أسطورة، لأنني لم أعثر عليها. لقد سألت التاريخ والأموات والأحياء وزرت المقابر لكن لا أحد حدثني عنها"[1]. وأضاف قائلا : "أنا فرنسا التي أمثل الكل، فأنا الجندي والعامل والحرفي والمستهلك ...، فمصالح فرنسا هي مصالحنا"[2].

إن استنطاق هذا القول يجعلنا نتساءل عن الأمة ، الجزائر، الوطن، الوطنية، والجواب أن كل هذا في رأيه خرافة.

إن هذه التصورات في حقيقتها تعكس حالة من الاغتراب الثقافي والهوياتي للنخبة المثقفة ثقافة فرنسية. ثم إن هذا النوع من الخطابات يخفي وراءه فرضية أن الجزائر لم تكن أمة ولم تنعم أبدا بالسيادة، وإنما كانت مسرحا للنهب الأجنبي الدخيل .

وانطلاقا من هذا فإن خطاب فرحات عباس يصب في فرضية أن العرب المسلمين مجرد دخلاء مستعمرين فرضوا أنفسهم بالقوة على السكان الأصليين (البربر). ثم إن هذا الطرح لم يكتف بهذا، بل ذهب إلى حد مباركة الاستعمار الفرنسي والاندماج فيه كلية على أساس أن الجزائر فرنسية.

---

[1]- فرحات عباس، مقال بعنوان "على هامش الوطنية أنا فرنسا"، مجلة " الوفاق الفرنسي المسلم"، يوم 1936/02/27.

[2]- فرحات عباس ، المرجع نفسه، (المقال نفسه).

هكذا تمّ إعدام هذه الأمة تاريخيا، فإذا ما انقطع حاضر هذه الأمة عن ماضيها أصبحت معرضة للزوال والانقراض، وبالتالي الذوبان في ذوات الآخرين، وتكوين عندئذ قد جسدت الإيديولوجية الاستعمارية.

ذهب المؤرخ الإيطالي فيكو إلى أن أية أمة عندما تبتلي بالاستعمار تكون أمام حلول ثلاثة وهي الذوبان والانسلاخ والاستقلال. وحسب هذا المؤرخ "يتحدد مصير الشعوب حسب مدى قدرتها على اختيار الحل الذي يتجاوب وإمكانياتها وحيويتها وأصالتها"[1].

فالأمة التي اختارت طريق الذوبان حكمت على نفسها بالفناء، أما التي اختارت الحل الثاني ممثلا في (الانسلاخ) أو ما يعرف عند فيكو "بالحل من الخارج" تتقلبه الأمة التي لها القابلية للاستعمار على حد تعبير مالك بن نبي، وهي في الغالب شعوب مستسلمة للهيمنة متأثرة بالأفكار والمفاهيم المستوردة، لانسلاخها عن قيمها وانقطاع مساهمتها الحضارية المتميزة[2].وأما التي اختارت الاستقلال، فإنها الأمة التي ترفض الدخيل الغريب عنها وعن هويتها وعن مجتمعها.

يظهر من كل هذا أن فرحات عباس "الشاب" كان هاجسه المطالبة بمساواة الجزائريين بالفرنسيين في الحقوق أي امتلاك حق المواطنة ولا تهمه هوية الجزائر ولا عروبتها ولا إسلاميتها. فيكون بذلك قد وقع في خطاب الإيديولوجية الفرنسية وفي التبعية للدولة الفرنسية الأم.

لكن الخيبات التي تلقاها فرحات عباس من جراء دعوته الاندماجية مع الفرنسيين جعلته يتراجع عن الكثير من أفكاره، ويقر بأخطائه أمام تعنت فرنسا في قبول مطالبه.

من هذا كله، يمكننا القول أن الخطاب الاندماجي جاء كتتويج لمخطط استعماري ونتيجة منطقية ومنتظرة لأطروحة الفرنسة والتجنيس كما أنه يسعى لإعداد نخب تكون قادرة على إنتاج خطاب إيديولوجي يتماشى وأفكار المشروع الاستعماري[*].

---

[1] – ناصر الدين سعيدوني، الجزائر منطلقات وآفاق، مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية، عالم المعرفة، ط2، الجزائر، ص 278.

[2] – ناصر الدين سعيدني، المرجع نفسه، ص 279.

[*] يمكن التمييز بين نوعين من الخطابات: هو خطاب مواز لجحافل الغزو والاستعماري ومدعم بعدد من القوانين والمراسيم الصادرة من الإدارة الفرنسية، دونما مراعاة لتقاليد وعادات وديانة المجتمع الجزائري، فهو خطاب فيه نوع من الدمج بالقوة دون أي مراعاة للمندمج، أما الخطاب الاندماجي فهو طلب الاندماج بإرادة المندمج أي الرغبة الذاتية في التوحد مع الآخر فالخطاب

ب- الهوية في الخطاب الإصلاحي الإسلامي:

إن طرح الهوية بالشكل الذي نادى به التيار الاندماجي وعلى رأسه فرحات عباس هيج الأطراف الأخرى، فكانت الردود عنيفة ومباشرة عليه. يمثل الطرف الثاني أنصار القومية العربية الإسلامية ممثلة في "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ورجال الطرق الصوفية، أصحاب "الزوايا" وتؤيده سياسيا حركة "نجم شمال إفريقيا" وحزب الشعب الجزائري، وحركة أحباب البيان والحرية وحركة الانتصار للحريات الديمقراطية وجبهة التحرير الوطني الجزائرية سنة 1954 الذي كان يطالب بتحرير الجزائر دون التخلي عن ثقافتها الإسلامية مقوما في ذلك كل دعوة إلى الإدماج"[1].

إن هذا النوع من الخطابات كان سببا في إيقاظ الوعي بالهوية عند الإصلاحيين وكان ردا قاسيا في الاعتراف بالشخصية الوطنية.

لقد اعتبر ابن باديس هؤلاء المتكلمين باسم المسلمين الجزائريين والذين يصورون الرأي العام الإسلامي الجزائري بهذه الصورة مخطئين.

فقد رد على فرحات عباس قائلا: "إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ وفتشنا في الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا..."[2].

إن أهم مبدأ دافعت عنه جمعية العلماء "هي فكرة أن الجزائر أمة، ومن ثم راحوا يهاجمون فكرة التجنيس بكل شدة ويرفضونها رفضا باتا "[3].

فكان شعار الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني تعبيرا عن أمة متميزة عن الأمة الفرنسية، وقد برز هذا في نشيدها:

الاندماجي ما هو إلا نتيجة لأطروحة الفرنسة و التجنيس المنبثقة عن القرار المشيخي وإعداد نخبة متعلمة لتشغل المناصب الوسيطة بين المعمرين والأهالي.

أحمد حمدي، جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري- سلسلة معالم تحت إشراف مصطفى ماضي، دار القصبة للنشر الجزائر، 2001، ص ص 90-14.

[1]- تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية، دراسة تربوية للشخصية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع 1975، ص 97.

[2]- عبد الحميد بن باديس، الشهاب، المجلة الثاني عشر، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت 2001، ص47.

[3]- عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص134.

شعب الجزائر مسلـم وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصلـه أو قال مات فقد كذب
أو رام إدمـاجا لـه رام المحال من الطلب

إن فكرة الأمة التي دافع عنها ابن باديس إنما كان يقصد بها الدولة والوطن والشعب المتميز عن فرنسا والتي يستحيل إدماجها في فرنسا لأن "هذه الأمة الإسلامية ليست هي فرنسا ولا يمكن أن تكون فرنسا ولا تريد ن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصر فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، لا تريد أن تندمج "[1].

بذلك يكون ابن باديس قد طرح فكرة القومية الجماعية محددا الخصائص والمميزات التي تختص بها جماعة معينة في زمان ومكان معينين، مختلفة في ذلك عن بقية الجماعات الأخرى.

ذهب مؤرخي القوميات أن أبرز عناصر القومية يمكن حصرها في اللغة والتاريخ المشتركين.

فاللغة عند أنصار القومية هي المعيار والأساس في تكوين الأمة لأن "وحدة اللغة تحقق نوعا من الاتحاد في التفكير والمشاعر، اتحاد يربط بين الأفراد بواسطة مجموعة من الروابط المشتركة والروابط العاطفية والفكرية... إن اللغة هي الرابطة الأقوى التي تصل بين الفرد والجماعة. فالتماسك اللغوي هو أساس تواجد الأمة و بقائها"[2].

والشيء الذي جعل ابن باديس ومن والاه يحاربون الفرنسية في مقابل الدفاع عن العربية والعمل على نشرها بواسطة التعليم الحر، هو قناعتهم أن "الأمة التي تصطنع لغة غيرها من الأمم تفقد ذاتيتها وتذوب في كيان الأمة التي اقتبست لغتها "[3].

وعلى هذا الأساس فإن المطالبة بالعربية وتعميمها يعني أن جمعية العلماء المسلمين كانت تلح على تأكيد الطابع الوطني للغة العربية.

---

[1]- عبد الحميد بن باديس، المرجع السابق، ص 48.

[2]- عبد العزيز جراد، العالم العربي بين ثقل الخطاب وصدمة الواقع، نقله إلى العربية صالح بالحاج، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص 42.

[3]- تركي رابح، المرجع السابق، ص 26.

فإلى جانب اللغة التي تعد بمثابة روح الأمة يأتي التاريخ. إنه ضمير الأمة الحي و" السجل الثابت لماضي الأمة وهو ديوان مفاخرها، ومدخر ذكرياتها... وهو الذي يحدد بدرجة كبيرة آمالها وأمانيها"[1].

إن وحدة التاريخ هي التي تلعب أهم الأدوار في تكوين القرابة المعنوية والتي قد تعوض وهم القرابة الدموية.

وحتى ابن خلدون عندما تكلم عن العصبية قد ساوى بين القرابة الدموية والقرابة المعنوية وأنه "يترتب على نسب الولاء كل ما يترتب على نسب الرحم"[2].

إلى جانب اللغة و التاريخ، يعتبر أغلب الباحثين في تاريخ نشوء القوميات، الدين مقوما من المقومات الأساسية للشخصية القومية لجماعة ما. إلا أن البعض ذهب في ذلك إلى التقليل من أهميته، كون الدين يخص الجماعة الإنسانية. فهو معروف بعالميته، ولا يختص بقومية دون أخرى. إنه يسمو فوق القوميات، وفوق حدود الجنسية.

فإذا كان الدين رسالة إلهية تتسم بالخلود والإطلاقية فإن القومية تواضعية أنتجها العقل البشري وليس الوحي الإلهي.

ولما كان الدين كذلك، فقد تم الإبقاء على اللغة والتاريخ كمقومات أساسية للشخصية القومية لجماعة ما، بدليل أنه داخل الديانة الواحدة تبرز القوميات، ويبقى الدين عاجزا عن محو القومية من الوجود.

وقد يكون الاختلاف اللغوي سببا في تفكك الكثير من القوميات. من هنا تظهر قوة اللغة وسلطتها في تشكيل القومية. هذا ما يؤكده جمال الدين الأفغاني عندما قال:" اللغة أشد ثباتا وأكثر دواما من الدين.... وإن تأثير سلطة اللغة في هذه الدنيا أقوى من تأثير رابطة الدين"[3].

---

[1] – تركي رابح، المرجع السابق، ص 32.

[2] – أبو خلدون ساطع الحصري، ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات، سلسلة التراث القومي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2، 1985، بيروت، ص 39.

[3] –ساطع الحصري أبو خلدون، المرجع السابق، ص 175.

غير أن الوضع في بلدان المغرب العربي يشذ عن هذا الحكم؛ فعندما تتحد اللغة بالدين فإن هذا الأخير يصبح من مقومات الشخصية القومية للجماعة. وقد كانت الحركة الوطنية تعتبر الإسلام من مقومات الشخصية القومية في الجزائر، والقول بالنفي للدين في جميع الأحوال وفي جميع البلدان قول لا يستقيم مع الواقع الحي المشاهد[1].

ولهذا فقد قدمت جمعية العلماء المسلمين نفسها على أنها حركة دينية ثقافية وليست سياسية، هدفها الدفاع عن الهوية العربية الإسلامية من خلال الرجوع إلى القيم الإسلامية الصافية الخالية من البدع والخرافات ومن كل الضلالات التي ألحقت بالدين وعملت على تدنيسه. غير أن جمعية العلماء التي كانت تعتبر نفسها الممثل الشرعي لغالبية الشعب، فإنها وبدون انتباه ساهمت في تحديد مجموعة سياسية حيث تكون الحدود فعلا دينية في الوضعية الاستعمارية وبذلك تكون قد حررت ديناميكية تحفز على تطور استقلالية المجتمع السياسي[2].

إن استراتيجية الجمعية مع النظام الاستعماري يبدو فيها نوعا من الذكاء السياسي فقد رفضت الإدماج من جهة عندما ميزت بين الجنسية القومية للإبقاء على الهوية الثقافية للشعب بعيدا عن الهوية السياسية وأبقت على الهوية السياسية نوع من القبول بالنظام السياسي الفرنسي والقبول بالدخول تحته لاكتساب المواطنة والحفاظ على الأحوال الشخصية الإسلامية[3].

قد يظهر أن العملية تكتيكية لأن الحفاظ على الهوية الثقافية أولى من الحفاظ على كيان المجتمع من اندماجه مع الأمة الفرنسية، فتصبح الهوية الثقافية دافعا للمطالبة بالهوية السياسية (الاستقلال).

"فإذا لم يرتبطا بالجنسية السياسية فلا بد لهما مهما طال الأمد من أحد أمرين:

– إما أن يندمج أضعفهما في أقواهما بانسلاخه من مقوماته ومميزاته فينعدم من الوجود،

[1] – تركي رابح، المرجع السابق، ص 36.

[2]- L'Houari Addi, L'impasse du populisme, L'Algérie collectivité politique et état en construction , Enal, Alger, 1990, p 31.

[3]- L'Houari Addi, Op cit, p 49.

-وإما أن يبقى الضعيف محافظا على مقوماته ومميزاته فيؤول أمره – ولابد- إلى الانفصال"[1].

لقد فتح ابن باديس الصراع على جبهتين: تمثلت الأولى في مواجهة المرابطين في شخص بن عليوة الذي قال:" أنا الله" وبين فرحات عباس الذي قال :"فرنسا هي أنا"، فبالأمس كان يقول أحد المتصوفين:

فتشت عليك يا الله وجدت روحي أنا الله

واليوم يقول المتصوف في السياسية :

فتشت عليك يا فرنسا وجدت روحي أنا فرنسا[2].

إنّ ابن باديس يعتبر المواجهة واحدة وإن اختلفت الطريقة التي تم التعبير بها. هكذا كان نضال الجمعية موجها ضد الممارسات والمعتقدات التي ميزت نشاط المرابطية والذي كان يخالف مبادئ الإسلام الصحيحة، ويعمل على تخدير العقول وبعث فكرة التواكل وتقديس الأولياء والتوسل إليهم.

ومن جهة أخرى محاربة شيوخ الطريقة التي حققت ثراءً فاحشا على حساب استغلالها للفئات الريفية المحرومة على أساس أن هؤلاء الشيوخ كانوا يقدمون أنفسهم على أنهم وسطاء بين الله والعباد.

أما الجبهة الثانية التي حاربتها جمعية العلماء المسلمين تكمن في مواجهة التيار الاندماجي بمشروعه الهادف إلى محو الهوية الثقافية ذات الأصول العربية والإسلامية. لقد بدأ رد الإصلاحيين في جريدة الشهاب على لسان رئيسها ابن باديس قويا عندما قال في كلمة صريحة:" إننا فتشنا في صحف التاريخ وفتشنا في الحالة الحاضرة، فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح، شأن كل أمة من الدنيا"[3].

---

1 – عمار طالبي، ابن باديس، حياته وآثاره، الجزء الثالث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 352.

2 – عبد الحميد بن باديس، المصدر السابق، ص 47.

3– عبد الحميد بن باديس، المصدر السابق، ص ص 47-48.

إن هذا الخطاب يؤكد على وجود هوية ذات امتداد عربي وإسلامي داخل رقعة ترابية هي الوطن الجزائري، وهذا الوعي بالتميز هو الذي دعا ابن باديس إلى الاعتقاد يقينا أن الجزائر ليست فرنسا. فلم تكن في الماضي ولا هي في الحاضر ولا تريد أن تكون كذلك في المستقبل.

لقد شكلت الثلاثية الرمزية التي أطلقها ابن باديس (العربية، والإسلام، والوطن) عناصر أساسية للهوية الجزائرية، فالمفهوم " الثلاثية " مرتبطة بمصطلح "الأمة" (الدين) و"بالقومية" (اللغة) و"بالوطن" (الرقعة الجغرافية).

فالقول بالجزائر أمة يعني أن لها امتداد ولها ارتباط بالشعوب التي يجمعها انتماؤها المشترك إلى أمة المؤمنين ويشكل مجموعها ما يسمى "دار الإسلام"[1].

إن هذا الاهتمام والارتباط بالدولة الإسلامية يعني تقريب الفرد الجزائري من بيئته الأصلية الإسلامية خلاف الثقافة اللائكية التي كان يروج لها فرحات عباس الشاب.

وحتى القومية في البلدان العربية والإسلامية تعني أن العروبة والإسلام شيء واحد. فلا يمكن الفصل بينهما وإن كانت هذه من "القضايا الأساسية التي تشغل في الظرف الراهن الرأي العام العربي، والمثقف منه خاصة، القضية التي تطرح على شكل ثنائية : العروبة/الإسلام، وهي قضية ينصرف التفكير إلى الكيفية التي يجب أن ترتب بها العلاقة بين العروبة والإسلام في تحديد هوية سكان المنطقة"[2].

إلى جانب ذلك فإن القومية تعني كذلك أن للجزائر انتماء آخر يربطها بمجموع الدول التي تشكل الوحدة العربية وهي "دعوة إلى الكفاح من أجل تحقيق الاستقلال الشامل وذلك بمعونة من الدول التي سبقت في هذا المجال"[3]

وأخيرا تأتي مقولة الوطن: إذ لا يمكن الاكتفاء في تحديد مفهوم الأمة بالبعد الثقافي الخالص. ذلك أن المرجعية الإسلامية والعربية قد تجعل انتماء الفرد الجزائري إلى جماعة دينية وعرقية أوسع

---

[1] -غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية (1880-1962)، ص ص 539-540.

[2] - محمد عابد الجابري، مسالة الهوية و العروبة والإسلام، والغرب، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2006، ص 21.

[3] - غي برفيلين المرجع السابق، ص 543.

وبالتالي فإن الاكتفاء بهذا التحديد قاصر لا يمكنه من وضع معالم لهوية جزائرية تربطه بتاريخه وبأرض أجداده.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه، لماذا ارتبطت الهوية بمرحلة تاريخية معينة دون المراحل الأخرى الضاربة في عمق تاريخ هذا البلد؟ ولماذا لا يمكن التفكير في خصوصية تميز شمال إفريقيا مثلا ؟

إن موقف الجمعية من هذه التساؤلات جاء شافيا كافيا خاصة عندما حدد ابن باديس موقفه من القومية على أنها حصيلة المصاهرة التي حصلت بعد الفتوحات الإسلامية بين الأمازيغ والعرب، بعدما تم لهم قبول الدين الإسلامي عن طواعية. لقد أكد الشيخ بن باديس بصريح العبارة " مساهمة الأمازيغ إلى جانب العرب في بناء صرح الحضارة الإسلامية العربية في الجزائر، وبذلك استحقوا بنوتها على قدم المساواة مع العرب دون تفرقة أو تمييز خصوصا"[1].

ومن هنا جاء موقف الجمعية من الشعب الجزائري كونه ينتمي إلى الجنس العربي و البربري ، لان هناك شعوبا تعد مزيجا من أعراق متعايشة و متجانسة معا، كالشعب الفرنسي المكون من الغوليين و الرومان... وبهذا تكون الجمعية قد أوضحت عن موقفها من سياسة التفريق و التمييز التي انتهجها الاستعمار الفرنسي ومراهنته على الجنس البشري من خلال وصفه بأنه بروتستاني في عقلانيته، و بالتالي فإنه قريب من الشعوب اللاتينية و لذلك كثيرا ما تم استغلال هذه" النزعة البربرية وهي أيديولوجية استعمارية ترمي للتفرقة والاستيعاب"[2].

يمكن القول على غرار الكثيرين من المفكرين إن الاستعمار تمكن بواسطة مفكريه الامساك بالوتر الحساس، عندما تمكن بمن إثارة الخصوصيات الثقافية الضارية في القدم لضرب الوطنية التي راهنت على العروبة والإسلام باعتبارهما عناصر اجنبية في نظر المستعمر.

ثم إن البربرية في حد ذاتها لم تكتسب اسمها " بربري " إلا حين أيقن الآخر الغازي ألا سبيل إلى اختراقها و استيعابها و تخضيعها التخضيع المعنوي الذي لا يتأثر في الواقع إلا حين تتم مصادرة

[1]- محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر،ط2، 1980،ص167.

[2]- محمد الميلي، المرجع السابق، ص544

الآخر من الداخل و وضع اليد على مفاتيح شخصيته، بدءا بوعي خطابه و إدراك فحوى و تلوينات نفسيته.[1]

ولهذا فقد رهنت جمعية العلماء على وحدة الشعب الجزائري لأنها كانت تعرف حقيقة البربري و تعرف دلالة هذا اللفظ "بربري" على أنه "التأبي وعدم تمكين الآخر من الذات و من انتهاك كرامتها. و هو ما يتأكد في دال أمازيغ، ذلك اللفظ القومي الأصيل المعبر عن عشق الحرية و اللاخنوع."[2]

انطلاقا من هذا فإن جمعية العلماء قد حددت موقفها جليا من الهوية مقدمة في ذلك الهوية الثقافية عن الهوية السياسية متبعة في ذلك مبدأ المطالبة بالتدرج. و إرجاء المطالبة بالهوية السياسية لاحقا.

على غرار ما سبق، يمكن الاستنتاج أن الهوية هي الميزة الحقيقية التي يعبر بها عن جملة الخصائص الذاتية لفرد أو جماعة أو مجموعة بشرية ما. وتبرز هوية شعب أو مجموعة بشرية في نموذجها الحضاري و في ثقافتها وفي أنماط العلاقات السائدة بينها، وهي الشعور بالتميز وبالخصوصية التي تتجسد في التعابير الثقافية والاجتماعية والسياسية وفي نتائج التكوين التاريخي المترسب في الذاكرة الجماعية.

وإذا كانت الهوية في الجزائر تمثل مهدا لتجارب حضارية متعاقبة من(بربرية، رومانية، عربية، إسلامية) فإن هذه المراحل تستحق كلها الاحترام و التقدير. فالإسلام بثقافته الكونية استوعب هذه الثقافات دون أن ينفيها . وبتمكنه من نفوس الشعب أصبح يمثّل المكون والنظام الحقيقي لأفراده حتى تم استقرار الجزائر على الهوية العربية الإسلامية في بعدها الأمازيغي.

المبحث الثاني: هوية الحزب السياسي بين الإفتراضي و الحقيقي

يقال إن الهوية آلية دفاعية وحصنا يحتمي به صاحبه من أي عدو داهم، غير أن هناك من يرى فيها عقبة ينبغي إزالتها من الوجود .

[1]- عشراتي سليمان،الشخصية الجزائرية(الأرضية الوطنية التاريخية والمحددات الحضارية)،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002، ص1.

[2]- المرجع نفسه، ص1.

فالخوف من تهديد الآخر هو الذي يبعث فينا قوة الشعور بالانتماء إلى الجماعة كما يبعث فينا مزيدا من التماسك . ذلك أن "وجود الجماعة يكون مهددا إلا إذا كان بإمكانها أن تجد سببا آخر لتحفيز أفرادها"[1].

وواقع الأحزاب السياسية في الجزائر لا يشذ عن ذلك، فانتقال النظام السياسي من الأحادية إلى التعددية الحزبية فتح المجال لتشكيل خطابات سياسية متعددة تحمل في كنهها هويات متصارعة. غير أن هذا الصراع قد اتخذ صورته القانونية المشروعة من خلال تحديد الأرضية المشتركة والتي تعد نقطة انطلاق هذه الأحزاب.

إن من مهام الدولة تقنين الهوية ورسم حدودها وعلاماتها الرسمية وهذا لا يعني أنها مفروضة على أولئك الذين لا يرغبون في ذلك، لأن الانتماء هو نتيجة بناء تاريخي ووجداني تشكل مع الزمن.

فإذا كان هناك ما يعمل على تجميع هذه الأحزاب نحو هدف واحد مشترك يكمن في التوحد والانطواء تحت غطاء الهوية الوطنية، فإن الحركات السياسية قد تعرف تنافسا وصراعا حادين لأجل إثبات هويتها وطرح إيديولوجيتها وإمكانية ترجمتها إلى برامج قابلة للتطبيق في الواقع.

وتأسيسا على هذا فإن الخطاب السياسي الحزبي تبنى هوية افتراضية على حد تعبير كلود ديبار مستمدة من المرجعية القانونية ممثلة في الدستور. هذا على المستوى الإفتراضي، أما على المستوى الواقعي فإن الحزب السياسي يسعى إلى تأكيد مشروعيته من خلال المراهنة على إحدى مقومات الهوية الوطنية (الدين، اللغة، التاريخ) والعمل على تفعيلها حسب ما يتماشى وإيديولوجيته لتطرح أخيرا في شكل برامج يتم تجسيدها في الواقع. يعرف هذا بالهوية الحقيقية حسب كلود ديبار. وفي هذا الإطار يجد الحزب السياسي نفسه محاصرا بالانتماء إلى هويتين أو مشروعين، أحدهما عام هو مشروع المجتمع وآخر خاص وهو مشروع الحزب.

لقد أشار إلى هذا كلود ديبار عند تمييزه بين نموذجين مختلفين من الهوية ، يمثل الأول الاتجاه الجوهري الذي يركز على ديمومة الهوية، أما الثاني يمثله الاتجاه الذي يقول بالصيرورة والتغيير[2].

---

[1] صامويل هنتغتون، أمريكا الأنا والآخر، من نحن؟ الجدل الكبير في أمريكا ترجمة عثمان الجبالي المثلوني ، مراجعة وتقديم، د.يوسف الصواني، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط1، 2006، بنغازي، ليبيا، ص 44.

[2]- C. Dubar, Op. cit, P 02.

إن منطق هذه الأطروحة يحمل في ذاته مفارقة تنطوي من جهة على القائلين بالثبات والداعين إلى التغير، ومن جهة أخرى القائلين بكل ما هو فريد أو كل ما هو مختلف ومتميز في مقابل كل ما هو مشترك ومتشابه.

وبالنظر إلى خطاب الهوية الأول وهو الخطاب الجوهري، نستطيع القول أن انتهاج التعددية الحزبية بالجزائر فرض أرضية مشتركة تعد منطلقا رئيسا لنشاطاتها الحزبية. فالمادة الثانية من الدستور تقر بالإسلام دين الدولة، أما المادة الثانية فتؤكد أن اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية[1].

بذلك، تصبح الهوية تمثل الديمومة في الزمن؛ فالدين الإسلامي واللغة العربية من المقومات الأساسية للهوية الوطنية وهي من الثوابت التي ينبغي الحفاظ عليها دون أدنى تغيير، وما تتفق عليه الأحزاب السياسية هي قدرتها على الاحتفاظ بالصورة الأولى لهذه الأرضية المشتركة، "والقدرة على نقل هذه الصورة في شكلها الأصلي أي دون تغيير"[2].

صحيح أنه على المستوى الافتراضي لا ينقطع التغني بنشدان الوحدة على المستوى الدستوري وتمجيد التراث المشترك تاريخيا والذي تغذى بالعربية والأمازيغية والإسلام كدين. لكن على المستوى الواقعي وخلف الإجماع الظاهر افتراضيا تبرز للعيان أحزابا تطرح مشاريع ووجهات نظر مختلفة تصل إلى حد التناقض. فمن الإسلاميين إلى العلمانيين ومن المعربين إلى الفرونكوفونيين.

إن مساءلة الحزب السياسي حول الهوية يفرض علينا الإشارة إلى نظرية كلود ديبار[3] حول الهوية، فهو يميز بين نوعين من الهوية الافتراضية والحقيقية أو الهوية للآخر و الهوية للذات.

الهوية الافتراضية والهوية الحقيقية:

البحث في مصطلح الافتراضي يحيلنا إلى أصل الكلمة المشتقة من "Vertualis" المشتق بدوره من "Vertus" والتي تعني القوة. وينحدر هذا المفهوم من "السكولائية" في العصر الوسيط.

[1]- وزارة الداخلية والجماعات المحلية والبيئة والإصلاح الإداري، دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المؤرخ في 23 فبراير 1989، ص 08.

[2]- طيبي غماري، مقال الهوية بين الافتراضي والحقيقي في كتابات معاصرة، عدد 60 جوان2006، ص ص 76-83.

[3]- C. Dubar , La Socialisation Construction des identité sociales et professionnelle n Armand colin , Paris 1998, P202.

فالافتراضي هو ما يقابل الواقعي[1] و منه جاء مصطلح الواقعي. ففي المعنى العام هو ما يرتبط بعالم الأشياء أو ما يخصها وهو ضد الوهمي والخيالي، إنه يرتبط بوجود الوقائع كما أنه ضد كل ما هو مجرد، وما هو مفهومي وما هو عقلي ومن هنا جاءت مقولة غوبلو مؤكدة أن "الواقع هو ما يعطى في الحال أو ما سيعطي في تجربة ما"[2].

فيتحول الافتراضي من ما ينبغي أن يكون إلى ما هو كائن. وبذلك تتحدد الذات المثالية من خلال ما يرغب فيه الفرد أو ما يأمل أن يكون عليه وفق النموذج المرغوب فيه ومدى تناسب ذلك مع ما يملكه الفرد من قدرات ومن فرص يحقق من خلالها ذاته وينجز هويته[3]. فتصبح الهوية الافتراضية حسب كلود ديبار C.Dubar "الهوية التي من المفروض أن يكون عليها الفرد، وهي الهوية للآخر أو هي الهوية التي يمنحها إياه الآخر، أما الهوية الحقيقية فهي الهوية التي يكون عليها الفرد فعلا وتعرف بالهوية للذات وهي التي نعطيها لأنفسنا"[4]. وبمعنى آخر إن الفرد يتمكن فيها من إدراك إمكاناته وقدراته، والمكانة والدور الذي يؤديه في العالم الخارجي.

بإسقاطنا هذه النظرية على الأحزاب السياسية في الجزائر يمكننا القول أن الهوية الافتراضية والهوية الحقيقية تقوم على ثلاثة مبادئ:

***المبدأ الأول** :

يمثل الصورة الافتراضية للهوية والتي يحددها المجتمع ويمنحها للأحزاب ويقصد بها للهوية الوطنية. وهي:"مجموعة الصفات أو السمات الثقافية العامة التي تمثل الحد الأدنى والمشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها، والتي تجعلهم يعرفون ويتميزون بصفاتهم تلك عما سواهم من أفراد الأمم الأخرى"[5].

---

[1]- Sous la direction de Michel Blaye, Larousse grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, CNRS, Ed 2005, Paris, P1077.

[2] L. Morfaux, Vocabulaire de la philosophie , P309.

[3] – محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية ، ديوان المطبوعات الجامعية، 2003ن الجزائر، ص 102.

[4] – طيبي غماري، المقال السابق، ص ص 76-83.

[5]– أحمد بن نعمان ، الهوية الوطنية ، الحقائق والمغالطات ، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع ، الجزائر، 1996، ص 21.

فالهوية الوطنية هي حصيلة بناء تاريخي وامتزاج ثقافي تم بين الشعوب التي أهلت منطقة جغرافية ما. فالشعوب طورت حسها بالهوية الوطنية من خلال نضالها لتمييز نفسها عن شعوب أخرى ذات لغة مختلفة وديانة مختلفة وتاريخ مختلف ومكان مختلف[1].

لما كانت تركيبة الشعب الجزائري حصيلة تعدد عرقي ممثلا في الأمازيغ والعرب فكان داخل الهوية الأم هويات إثنية، فما كان لها إلا الانصهار والذوبان فيها. فإذا كانت الهوية الاثنية اقصائية لأنها مغلقة على نفسها، فإن الهوية القومية (الوطنية) انفتاحية تستوعب الآخر المختلف. ولذلك فلا وجود لاختلاف إلا بوجود تشابهات، إن هذا يجعلنا نميل إلى وجود أصل يمثل حد أدنى من الاشتراك أو التشابه.

والهوية التي تعد في حد ذاتها تشابها هي حصيلة اختلاف. لأن الاختلاف يؤدي إلى الوحدة، ومن الوحدة تحدث التمايزات. فالهوية الوطنية في الجزائر هي حصيلة جملة من التشابهات والتشاركات في كثير من الأمور التي تجمعنا. فقد تمكنت جبهة التحرير الوطني من توحيد وصهر كل الأطراف المتعارضة في هوية واحدة من أجل استقلال الجزائر وبناء هوية الدولة الوطنية فيما بعد، لكن هذا لا يعني أن الوحدة لا تتضمن الاختلاف؛ "فالاختلافات هي أسس الهوية كهوية متحددة ومتغيرة باستمرار"[2].

يمكن الإشارة إلى هذه الهوية من خلال ما تم تحديده والاتفاق عليه ليكون كأرضية لانطلاق الأحزاب السياسية والاحتكام إليها أثناء وقوع خلاف أو سوء فهم من قبل الأحزاب، كتوظيف مقومات هذه الهوية من لغة ودين، حتى لا تقع أية مطبات أو انزلاقات. فالقول بوجود هوية افتراضية واحدة في المجتمع الجزائري قولا بديهيا لا يحتاج إلى إثبات. وهو ما تم الإجماع عليه من خلال بيان أول نوفمبر. وهو الأرضية المشتركة بين الأحزاب السياسية وهو المرجعية التاريخية التي تنص على إقامة حكومة جزائرية داخل إطار المبادئ الإسلامية وتحقيق وحدة شمال إفريقيا في إطار العروبة والإسلام[3]. وقد تم حصر الهوية بهذا المفهوم في بعدين أساسيين: قانوني وثقافي.

[1]- صامويل منتغتون، المرجع السابق، ص 52.

[2]- الخمار العلمي ، المرجع السابق، ص 10.

[3]- بيان أول نوفمبر في مجلة الإرشاد ، تصدر عن جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية، العدد التجريبي، نوفمبر-ديسمبر1989، ص ص 9، 10.

يقصد بالبعد القانوني الدستور وهو جملة المواد القانونية التي تحكم عملية التأسيس لشرعنة النشاط الحزبي ورسم حدوده.

إن تاريخ 23 فيفري 1989 يعد تاريخ الاستفتاء والموافقة على الدستور من قبل الشعب بالأغلبية وبنسبة 73.43% من الأصوات، ويعد هذا الدستور بداية إقرار التعددية السياسية ونهاية عهد الحزب الواحد[1].

ثم جاء التعديل لبعض المواد في الدستور 1996 حيث تحدث صراحة عن الأحزاب السياسية كمفهوم جديد وبديل للجمعيات ذات الطابع السياسي، لقد حدد الدستور الخطوط العريضة للأحزاب السياسية منها:

- احترام الطابع الجمهوري للدولة.
- احترام القيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية.

تنصّ المادة 42 من الدستور المؤرخ في 28نوفمبر 1996 على الحق في إنشاء الأحزاب السياسية شريطة ألا يستعمل هذا الحق في ضرب الحريات الأساسية والقيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية.

ولمزيد من التدقيق، فقد اشترطت المادة رفض أي حزب يقام على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي، كما لا يجوز لهذه الأحزاب استخدام الدعاية لخدمة أغراضها ومصالحها[2].

أما البعد الثقافي فيمكن حصره في الأرضية العامة التي يتحدد في إطارها النشاط السياسي الحزبي والذي يقصد منه ما ينبغي أن يكون عليه الحزب.

وبهذا يصبح البعدان متداخلان يكمل أحدهما الآخر. فيكون البعد القانوني العملية التي من خلالها يقنن البعد الثقافي لبناء وتحديد المشروع الافتراضي العام، أو الصورة المتوقعة للمجتمع الجزائري

[1] – مولود ديدان، مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية، دار بلقيس، الدار البيضاء، الجزائر، ط1، 2009، ص353.

[2]- Ministère de la justice , constitution (Referendum) du 28 Novembre 1996, office national des travaux éducatifs 2001, p11.

والتي تمثل الإطار الذي تنشط من خلاله الأحزاب السياسية بحيث لا يمكن لها الخروج عنه أو تجاوزه بما يضرب الهوية الوطنية.

في هذا الإطار مست التعديلات المواد (ثلاثة و أربعة) من القانون العضوي. هذا الأمر الذي أدى إلى تعديلات في برامج الأحزاب السياسية خاصة تلك التي تقوم على عناصر الهوية الوطنية. فقد تحولت حركة المجتمع الإسلامي إلى حركة مجتمع السلم وحركة النهضة الإسلامية إلى حركة النهضة، في حين حُلَّت بعض الأحزاب من قبل السلطة لعدم قدرتها على التكيف مع الأحكام القانونية الجديدة[1].

ومن الأمور التي وقع عليها الإجماع هوية الفرد الجزائري التي يشترك في تكوينها عنصران أساسيان الدين الإسلامي والوطنية. فعامل الدين يمثل الرابط الاجتماعي بين أفراد المجتمع، أما عامل الوطنية فإنه مزيج من الثقافة البربرية والعربية.

في الواقع لا يمكن التمييز بين العنصرين العربي والأمازيغي، لأن معيار اللغة غير ثابت بحكم أن هناك مناطق يؤكد التاريخ على أن سكانها بربر لكنهم فقدوا التكلم باللغة الأمازيغية. غير أن أغلب الدراسات[2] تؤكد أن هذا التمييز من مخلفات الاستعمار ومراهنته على منطقة القبائل، ولهذا عد الإسلام والعربية والأمازيغية من ثوابت الأمة الجزائرية لسد أية ثغرة قد تُستغَلُّ في ضرب وتقسيم المجتمع الجزائري.

يقول أحد المهتمين بالهوية في الجزائر " إن محور الهوية الوطنية هو أن الإسلام عقيدة وسطية لا تميل كل الميل لا ذات اليمين ولا ذات اليسار، واللسان العربي المبين وتوأمه الأمازيغي وقد انغمس كل منهما في الآخر، فلا يحتاج أي منهما إلى ترجمان أو وسيط ليتصل بالآخر بصلة الرحم والتضامن، وهما قبل كل العوامل الموضوعية الأخرى ركنا المواطنة الأولَان والمحرك الذي ينقل الهوية من حالة الكمون إلى الفعل"[3].

---

[1]- Rachid Benyoub, L'annuaire politique de l'Algérie, 2000, 3emeEdition, Revu et approfondi, Alger, édition anep, 2000 , p111.

[2]- محمد عباس، الوطن والعشيرة، تشريح أزمة 1991، 1996، الجزائر ، دار هومة 2003، ص ص 50-51.

[3]- محمد العربي ولد خليفة، المرجع السابق، ص 100.

إلا أن مشكل الهوية وفي مقدمتها المشكل اللغوي لا يزال مطروحا في الجزائر وهو محل رهانات سياسية، على اعتبار أن الاهتمام بالهوية في علاقتها بالثقافة واللغة من الاهتمامات الأساسية في العلوم الاجتماعية. بل أصبح يشكل موضة العصر خاصة في الأديان الاجتماعية وفي العلوم الاجتماعية في مجموعها حسب رأي نذير معروف الذي معناه أن المرجعية الهوياتية أصبحت خلال الأعوام الأخيرة تمثّل الألفا والأوميغا في الأدبيات الاجتماعية وفي العلوم الاجتماعية في عمومها[1].

***المبدأ الثاني:**

بالرجوع إلى المبادئ الثلاثة للهوية الافتراضية، فإن المبدأ الثاني يتحدد في ما يريد أن يكون عليه الحزب السياسي. وهي صورة افتراضية خاصة بالحزب والتي يتوقعها هو لذاته. وهذا ما يمثل الصورة التي يمنحها الحزب السياسي لذاته، إنها تعبير عن انتمائه وخياراته وإيديولوجيته والبرنامج الذي من خلاله يتحدد لديه مشروع المجتمع الذي يتصوره ومن العناصر التي تعمل على تثبيت الهوية الافتراضية للحزب عندما تتحول خيارات وبرنامج الحزب إلى إيديولوجيا لتبرير واقع معين وخدمة مصالح ذاتية. لكن هذه الإيديولوجيا لا يمكنها أن ترقى بالحزب مبلغ التأييد ومصالحها وتطلعاتها وآمالها الحاضرة والمستقبلية[2].

ولما كان " الاختلاف يؤدي حتما إلى صناعة ما يجعل المختلف مختلفا ومتميزا أي ما يصنع هويته "[3]، فإن المبدأ الثاني يمثل مشروع مجتمع خاص بالحزب السياسي. فهو خلاصة أفكاره وخصوصياته دون الخروج عن المشروع الافتراضي العام.

وبعبارة أخرى، إن المشروع الافتراضي الخاص بالحزب السياسي يتخذ مثاله ومبدأه الأول من المشروع الافتراضي العام، منضافا إليه ما يقترحه الحزب من تعديلات واجتهادات على المشروع الافتراضي العام حتى يتوافق مع خياراته وإيديولوجيته.

***المبدأ الثالث:**

---

[1] - Nadir Maarouf, Le Paradigme Identitaire et son statut Epistémologique dans le champ des sciences sociales, in identité-communauté, sous la direction de Nadir Maarouf ,Ed l'Harmathon1995,Paris, P11.

[2] - إحسان محمد حسن، علم الاجتماع السياسي، دار وائل للنشر، ط1، الأردن، 2005، ص 167.

[3] - الزواوي بغورة، المرجع السابق، ص 123.

إن ثالث هذه المبادئ، يشير إلى ما هو كائن بالفعل. ويقصد به هوية الحزب السياسي التي تحققت بالفعل في الواقع، أي الصورة الواقعية والوجه الحقيقي الذي يظهر عليه الحزب. وهو ما اصطلح عليه بالهوية الحقيقية للحزب السياسي أو الهوية للذات.

وتبرز هذه الصورة جليا من خلال الخطاب السياسي للحزب والمواقف التي يتخذها الحزب السياسي من قضايا المجتمع، أو كما أشرنا سابقا من المشروع الافتراضي العام للمجتمع الجزائري، وخاصة تلك التي تمس اللغة والدين و التاريخ والديمقراطية وموقفه من الحداثة بشكل عام باعتبارها واقعا يفرض ذاته ورهانا للأحزاب السياسية خاصة الإسلامية منها.

إن المبدأ الثالث هو في حقيقته محاولة تقريبية بين المشروعين؛ بين النظرة الموضوعية للمجتمع والنظرة الذاتية الخاصة بالحزب في صورتيهما الافتراضية. إنه درجة وسطى أقرب من المنزلة بين المنزلتين. فهو الصورة الواقعية والتقريبية للمشروعين المتصورين. إن محاولة تجسيد ما هو متصور واقعيا قد يعترض الكثير من العقبات، فالواقع أغنى دائما من النظريات، وأولى العقبات عرض البرنامج على الهيئة الناخبة لأن "المواطن لم يعد يختار مجرد رجل أو حزب، وإنما مشروعا مستقبليا. إنه مدعو للاختيار بين اختيارات أساسية تعنيه شخصيا...، وأن الأحزاب تعامل الناخب كشخص بالغ ومسؤول وليس كقاصر ينبغي مساعدته وتطلب منه فقط ثقة عمياء"[1]. نتيجة لهذا يبقى الحزب السياسي في بحث دائم عن هوية يتموقع من خلالها في حلبة الصراع والتنافس بين الأحزاب السياسية، وتتحول الهوية إلى استراتيجية من خلالها يحاول الحزب استدخال عناصر الهوية الجماعية مع ما يملكه من أفكار وعناصر هويته الافتراضية الخاصة.

وتتأسس هوية الحزب من احتكاك الحزب وتفاعله مع الأحزاب الأخرى المنافسة له ومن ردود أفعاله على الآثار التي تتركها المواجهات بين هذه الأحزاب، خاصة أثناء الحملات الانتخابية حيث يُقَيم الحزب السياسي ذاته ويراجع أفكاره من حين لآخر.

ومن هنا تتشكل الهوية الذات وهي نظرة الحزب لذاته كما تشكل الهوية للآخر وهي صورة الحزب في مرآة الآخرين.

---

[1] – جان ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص 267.

فحسب كلود ديبار تمر الهوية بسيرورتين مختلفتين يمكن إدراج الأولى ضمن ما يتوقعه الحزب من مستقبل انطلاقا من ماضيه وتجاربه الخاصة. أما الثانية فتدرج ضمن العلاقات التفاعلية مع الأحزاب الفاعلة، فيتشكل لديه مرجعيتان:

- الأولى ذاتية خاصة يقيم من خلالها الحزب ذاته.

- أما الثانية فهي عامة وهي حاصل التفاعل القائم بينه وبين الأحزاب الأخرى فيتحول الآخر إلى معيار يضاف إلى مرجعيته الأولى وهنا يدخل الحزب "ميزان القوى من أجل التفاوض على المركز الذي يحتله في إطار العلاقات الناتجة عن التفاعل بينه وبين غيره من الفاعلين"[1] ليفتك لذاته الاعتراف له بهويته وللآخرين بهوياتهم.

وباختصار،يمكننا بيان ذلك بـ: أن ثمة ازدواجية هوياتية يعيشها الحزب السياسي الأولى تؤكد وجودها على المستوى الافتراضي أما الثانية فتمارس على المستوى الحقيقي.

لكنه غالبا ما يلاحظ طغيان الحقيقي على الافتراضي، ويبقى هذا الأخير مجرد غطاء يحتمي به الحزب في الظروف الصعبة وفي المناسبات الوطنية مما يوقعه فيما يعرف بأزمة الهوية. وهي " الحالة التي يصعب تجاوزها من قبل جماعة ما"[2] ليفتح المجال للبحث عن إستراتيجية هوياتية تمكنها من التكيف مع الظروف الداخلية والخارجية للحزب.

وبخصوص هوية الحزب السياسي في الجزائر، يمكن القول أن سلوكه السياسي يتأرجح بين نوعين من الهوية: افتراضية وهي ما أجمعت عليه الأمة وهي ما ينبغي أن تكون عليه وهي الهوية المثالية. أما الهوية الثانية، أي الحقيقية وهي ما دون المثالية وهي ما يجسده الحزب السياسي من البرامج في الواقع وهي صورة الحزب الحقيقية كما تبدو في الواقع من خلال المواقف التي يتخذها من القضايا الاجتماعية والسياسية في المجتمع.

---

[1] - Dubar Claude ; Formes identitaires et socialisation , professionnelle, Revue française de sociologie XXXIII, pp 505-519.

[2] – Claude Dubar, La crise des identités, L'interprétation d'une mutation, Op.cit, p.9

الفصل الأول: المراهنة على البعد التقليدي

قبل الكلام عن البعد التقليدي ممثلا في الدين واللغة والقبيلة والزاوية يجدر بنا الإشارة إلى الجانب الثقافي ذلك أن الشيء الذي ينفرد به الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى كينونته الثقافية وقدرته على صنع الثقافة والمحافظة عليها من خلال تناقلها عبر الأجيال. فمفهوم الثقافة يبرز إلى الوجود عندما يقدم كتفسير لتجاوز النزعة الطبيعية لأي سلوك إنساني طبيعي. فالإنسان بما يمتاز به من عقل جعله يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى بالثقافة. هذه الأخيرة جعلت منه كائنا اجتماعيا يشارك الجماعة ويحاول الإبقاء على بعض السمات الثقافية التي يعمل على تنميتها.

وما يميز المجتمعات اختلافها في امتلاك الثقافة، " فهي تتمايز باختياراتها الثقافية، إذ تُبدِع كل واحدة منها حلولا مبتكرة لما يطرح عليها من مشاكل"[1].

إن مفهوم الثقافة، هو المفهوم الوحيد الذي من خلاله يتم الكشف عن اختلاف المجتمعات عن بعضها البعض، وهي القادرة على تفسير هذا الاختلاف القائم. وفي هذا النطاق " جاءت الثقافة لكي تكون بديلا عن مفاهيم اللون والعرق..."[2].

لقد عرفت الثقافة تعريفات عدة، يقتصر بعضها على المفهوم الضيق، والذي أرجع الثقافة إلى الإنتاج الذهني العالي المستوى، يأخذ به المختصين بعين الاعتبار.

أما التعريفات الأخرى فيوجد منها ما أعطاها مدلولا أوسع؛ إنه جعل منها نشاطا ذهنيا شعبيا كان أو رسميا موروثا أو حيا. ومنها ما منحها مفهوما أكثر شمولا واتساعا يربط الثقافة بكل النشاطات الذهنية والجسدية والتي تميز جماعة ما في طريقة عيشها كتعريف (هيرزجوفيتش)الذي جعل من الثقافة: "طريقة حياة الناس بينما المجتمع هو جمع منظم من الأفراد الذين يتبعون طريقا معينا للحياة. وبتعبير أبسط ، إن المجتمع يتكون من أفراد أما الطريقة التي يسلكون بها فتؤلِّف ثقافتهم"[3].

[1]- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الط1، بيروت، ص 10.

[2]- زكي الميلاد، المسألة الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الط1، 2005، ص 210.

[3] -M.Herskovits,Les Bases de l'Anthropologie Culturelle, Traduit de l'Anglais par F.Vaudon, Ed Payot, Paris1967,p7.

ومنه التعريف الشمولي الماركسي الذي ينظر إلى الثقافة على اختلاف جوانبها المتعددة، فهي" نشاط البشرية التحويري الخلاق، وكذلك نتائج هذا النشاط حيث يتم التمييز بين الثقافة المادية(كالتقنية) والثقافة الروحية(العلم والفلسفة والأخلاق) والثقافة السياسية (أهداف ووسائل ونتائج نشاط المجتمع أو الطبقة أو الفرد) والتي تعبِّر عن درجة التطور الاجتماعي للفرد كذات فاعلة للتغيرات في العلاقات الاجتماعية"[1].

وحسب تعريف ويسلر" إنها رابطة محددة ومركبة من الأفكار أو الرموز "ويعرفها ليزلي هوايت بأنها " تنظيم خاص من الرموز"[2].

والذي يلاحظ أن هذه التعريفات تشترك في كون الثقافة تمثل جملة المعارف والمعتقدات والعادات والقيم الأخلاقية التي تكتسب من الجماعة التي ينتمي إليها الفرد. فهي طريقة الحياة الشاملة لكل مجتمع أو أنها تعبر عن النمط الكلي لحياة شعب ما. وهو ما نجده عند مالك بن نبي الذي جعل منها أسلوب حياة، أي الأسلوب المشترك لمجتمع بأكمله مما يجعل من الثقافة ثقافات.

ومن التعاريف التي نجد لها مكانا هنا، تعريف تايلورTAYLOR لأنه يمثل الناحية العلمية والكونية بالمفهوم الإثنولوجي للثقافة: " فهي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"[3].

وهذا التعريف يعالج الثقافة بكل صورها المادية والرمزية والجسدية. فتايلور يعتقد أن الناس جميعا يملكون الثقافة، إنهم كائنات ثقافية على غرار ما كان شائعا قبل ذلك من اعتبار المجتمعات البدائية كائنات متوحشة.

---

[1]- نتاليا يفريموفا وتوفيق سلوم، معجم العلوم الاجتماعية ، دار التقدم ، موسكو، بيروت،1993، ص206

[2]- سامية حسن الساعاتي، الثقافة والشخصية، دار الفكر العربي، ط4، 2002،ص58.

[3]- دنيس كوش، المرجع السابق، ص 31، نقلا عن Edward Burnett، Tylor, Primitive culture : Researches into the development of mythology, religion Art and custom, 2 vols, london : Murray, 1871, p 1.

فإن كان تايلور أول من اكتشف المفهوم العلمي للثقافة فإن فرانس بواز FRANZ BOUES يعد أول أنثر وبولوجي ابتدع الإتنوغرافيا، و هو يكرس أعماله لتحديد الاختلاف الأساسي بين المجتمعات البشرية. ومرد ذلك الاختلاف إلى كونه ذا طبيعة ثقافية لا عرقية.

إنه بذلك، يعد من العلماء الأوائل الذين ابتعدوا عن النظرية العرقية في تفسيرها للسلوكات البشرية.

الشيء الذي يلفت انتباه بواز، تركيزه على نسبية الثقافة، فكل ثقافة بالنسبة إليه تمثل وحدة فريدة في خصوصيتها." إنها أسلوب معين يعبر عن نفسه عبر اللسان والمعتقدات والعادات والفن حيث يؤثر هذا الأسلوب وهذه الروح الخاصة بكل ثقافة في تصرف الأفراد"[1].

انطلاقا من هذا التحديد فإن كل ثقافة من هذه الثقافات الإنسانية ينبغي لها أن تستحق التقدير والاعتبار ما دامت أنها ظاهرة متفردة، تعبر بطريقتها ليكون الإنسان إنسانا.

من المقاربات التي تهتم بفهم الثقافة تلك التي تعتبرها بنية أساسية تهيمن على جميع البنى الأخرى، كالأنثروبولوجيا الثقافية التي تجعل من الثقافة نظاما ثقافيا يفهم من خلاله النظام العام للمجتمع.

فالنظرة الأنثروبولوجية تعتقد أن النظام الثقافي يحمل في ذاته " انسجاما داخليا قويا يجعل من الصعب تغيير جزء منه دون إثارة رد فعل أو استجابات وتفسيرات على صعيد توازن النسق كله... بحيث يكون نظاما متكاملا لا يمكن تجزئته"[2]. و بهذا يكون النسق الثقافي عائقا أمام محاولات التغيير ما لم تكن نابعة منه. وهنا " تظهر البنية الثقافية كما لو كانت صيغا أو أنماطا أولية ثابتة في اللاشعور الجمعي لكل مجتمع، لا تتغير ولا تتبدل على مر العصور وتعطي للمجتمع هويته وخصوصيته "[3].

ولما كان المجتمع يمثل في أصله كلا متكاملا بين مختلف الأنساق الأخرى حيث لا يتم فصل الثقافة عن السياسة أو عن الاقتصاد، "كانت الثقافة تشكل ضمن النسق الاجتماعي نسقا فرعيا

---

[1]- دنيس كوش، المرجع السابق، ص 41.

[2]- برهان غليون، اغتيال العقل، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990، بدون طبعة، ص ص 85، 86.

[3]- برهان غليون، المرجع نفسه، ص 94.

متميزا ومستقلا مع بقية الأنساق الفرعية الأخرى ويتطور معها وبها في إطار إنتاج الاجتماع البشري كإنتاج مدني"[1].

ورغم اختلاف الأنساق فيما بينها، فإن هذا لا يعني الانفصال والقطيعة. فالذي يلعب دور المحرك الرابط يعود إلى الثقافة التي من وظائفها توحيد الأنساق من خلال توحيد الأنماط العقلية .

تتجلى قيمة البعد الثقافي في الدور الذي يقدمه لتطور الوعي والسلوك لدى جماعة ما من جهة، وأثر هذا الوعي في المنظومات الأخرى من اجتماعية واقتصادية وسياسية من جهة أخرى.

غير أن الثقافة قد تجد تضيقا من قبل الأنساق الأخرى، كذاك الذي تحدثه السياسة، من هيمنة وتأثير لتتحول فيما بعد إلى خضوع وتقييد مستمرين ومنه تلك الحالة التي تعيشها مجتمعات العالم الثالث عموما والجزائر خصوصا.

إن فساد المنظومة الثقافية يؤدي إلى التأثير في البنية السياسية نفسها لتتحول إلى قوة مهيمنة في أيدي أقلية ثابتة لا تعرف تبدلا ولا تغييرا. وبالتالي، فإن أزمة الثقافة الوطنية تعود في الأصل إلى" أزمة الديمقراطية التي لم تتح لهذه الثقافة أن تتفاعل وتتمازج وتندمج بوعي الناس ليمنحوها قوتها المادية وقاعدتها الاجتماعية، بفعل تغيير ممارس في الواقع الاجتماعي والشعبي، المصادر من قبل الوحدانية الطقسية لوثنية السلطة التي لا تقبل تغايرا واختلافا بل وحتى الحدود الدنيا للتمايز"[2].

تطرح المسألة الثقافية اليوم نفسها في واقعنا العربي، حيث أصبحت الوتر الحساس والمحرك الأساس الذي يوظفه الكثير في التحركات الاجتماعية والسياسية. إنها مسألة المسائل على حد تعبير الجابري. فقد نجد لها ارتباطا وثيقا بالجانب الطائفي والعشائري والديني. هذه العناصر التي تعد أكثر بروزا وطغيانا في ساحة الأحداث اليوم.

لقد ارتبطت الثقافة بالوطن لتعبر عن كل " ما ينتج أو يعتمد في إطار جغرافي محدد يسمى وطنا، من ممارسات دينية ولغوية وإنتاج فكري وفني وعادات وتقاليد خاصة بكل منطقة، مع وجود بعض التقاطعات الناتجة عن الانتماء للوطن والتاريخ كعامل مهم."[3].

---

[1]- برهان غليون، المرجع السابق، ص 95.

[2]- عبد الرزاق عيد، الثقافة الوطنية، الحداثة: إشكالية الهوية، دار الصداقة، حلب، 1996، ط1، 1996.

[3]- إسماعيل قيرة و آخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، الط1، بيروت، 2002، ص 178.

ما يمكن الإشارة إليه أن الثقافة الجزائرية نشأت في أحضان ما يعرف بالوطنية كغطاء، والذي كان يخفي وراءه كل التفاوتات والتي ستبرز على أرض الواقع لاحقا وفي أولها المسألة اللغوية.

إن تراكم التوترات الذهنية والثقافية والكبت المتراكم كانا وراء اختناق الجزائر إلى حد الانفجار الذي عرفته أثناء أحداث أكتوبر 88.

فالشخصية الكاريزمية للراحل هواري بومدين كانت تخفي وراءها الكثير من التناقضات. والريع النفطي كان وراء تغير الوعي الوطني وتغير نوع المعارضة مما فسح المجال لمعارضة دينية ولغوية وعرقية وعلمانية. فالأزمة السياسية التي عرفتها الجزائر هي بالدرجة الأولى أزمة ثقافية.

لقد أثارت الثقافة الوطنية في الجزائر الكثير من الجدل والمناقشات وخاصة حول تلك المرتكزات أو المكونات التي تتشكل منها كالدين واللغة والتاريخ. وعلى انقضاض هذه المقومات تبلورت بعض الاتجاهات السياسية في شكل معارضة، وظهرت هذه الاتجاهات الحزبية من خلال تصورات بعض المثقفين في الجزائر.

فإذا كان الاتجاه الأول يعطي الأولوية والأهمية للقيم العربية والإسلامية دون رفض التعددية الإثنية والطائفية، فإن الاتجاه الثاني يعارض المرجعية الإسلامية العربية ويدعو إلى الامتثال للقيم الغربية الحداثية.

أما الاتجاه الثالث فيقوم على قراءة علمية لأهم مكونات الثقافة واتجاهاتها في الجزائر.

وفي هذا المستوي نحاول تحديد البعد التقليدي من خلال الإشارة إلى بعض خصائص المجتمع التقليدي .

فمن تفكيك لفظة تقليد نحصل على كلمة قلادة، وهي ما يوضع في العنق وهذا يؤدي إلى فكرة الارتباط والالتصاق بالشيء. ومن هنا جاء التقليد والتقاليد وتعني الارتباط والتقيد بكل ما هو متوارث وقديم. ففي معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا تشير التقاليد إلى بعض أسس الثقافة التي تعتبر

جزء من الإرث العام لجماعة معينة[1]، هذا يعني أن التقاليد تمثل كل ما من شأنه أن يكون قديما ومتوارثا كحق لجماعة ما .

ويخص التقليد جوانب عدة منها ما "كان قائما في السياسة والمجتمع وفي المعتقدات وفي الآراء الإيديولوجية ."[2] ولانعدام مقياس عام واحد يحدد من خلاله مفهوم المجتمع التقليدي ولانعدام نمط واحد يصدق على المجتمعات التقليدية يكون نموذجا للتمييز بين هوية المجتمعات ذهب هابرماس Habermas إلى أن مصطلح المجتمع التقليدي يصدق على تلك المجتمعات التي تستجيب للمقاييس العامة للثقافات التي بلغت مرحلة معينة من التطور[3] . وبهذا يكون الحداثي مقياسا على أساسه يحدد التقليدي وكأن الحداثي يمثل مرحلة ما ينبغي أن يكون عليها المجتمع التقليدي. لذا فإن تحديد خصائص ومميزات المجتمع التقليدي تجعل منه مجتمعا أكثر وضوحا من المجتمع الحداثي منها:

أ . قيامه على سلطة تقليدية ممثلة في السلطة القبلية ، ذلك أن كل شيء يعود إلى الجماعة إذ لا وجود لتباين واختلاف في الأدوار الاجتماعية. فحسب ماكس فيبر تقوم السلطة على سيطرة التقاليد المقدسة القائمة على التبجيل والاحترام بين السيد والمسود والتي تستغل وتوظف من قبل الإقطاعي أو الشيخ لإضفاء نوعا من الشرعية عل حكمه.

ب . وجود شخصية كاريزمية وهي شخصية خارقة تتميز بالنفوذ والجاذبية السحرية لرعاياه.[4]

ج . يكون الانتماء الطبقي قائما على أساس روابط القرابة أو العلاقات المباشرة والتضامنية ذات الطابع الشخصي. هذا ما يفسر غياب كل ما هو مبني على العقلانية التي تميز المجتمع الحداثي .

---

[1] – بيار بونت ، ميشال إيزار ، معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا ، ترجمة وإشراف مصباح الصمد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع "مجد" ط 1 ، بيروت ، 2006 ، ص 451 .

[2] – سعد بن سعيد العلوي ، اليد ولد أباه ،عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي ، دار الفكر ، ط 1 ، 2006 ، ص16 .

[3] – هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، في دفاتر فلسفية، الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، ترجمة واختيار محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، إفريقيا الشرق، بيروت2001،ص 311.

[4] – ماكس فيبر ، رجل العلم ورجل السياسة ، ترجمة نادر ذكرى ، بيروت ، دار الحقيقة 1982 ، ص ص 47 ، 48 .

ويقوم النظام التقليدي على نوع من التراتبية بحيث يكون هناك مالكين وآخرين نابعين. تخضع هذه الرؤية إلى تأطير إيديولوجي يحيط السلطة بهالة من التقديس ويجعل منها سلطة مطلقة لا تعرف قيودا أو حدودا لها .

والتقديس يعود في أصله إلى المرجعية الدينية ، فقد يمس أشياء يعتقد فيها أنها تحافظ على النظام كتقديس الجرة عند بعض المجتمعات البدائية ، أو الاعتقاد في الملك على أنه يمثل كاهنا أو إلها. "فالملك يعتبر خارقا لكونه يجسد البلد بشكل عضوي ولكونه مرتبطا بالأمور اللامألوفة والإلهية والشيطانية "[1]

ينقل المؤرخ الفرنسي ألبرت سبوند Albert Sebond بنية المجتمع التقليدي آنذاك مبينا بساطته وانقسامه على طبقات ثلاث وهم أولئك الذين يتعبدون وأولئك الذين يحاربون وأولئك الذين يشتغلون من أجل إطعام الآخرين.

يمثل الطبقة الأولى رجال الدين أما الطبقة الثانية فيمثلها النبلاء وأخيرا طبقة العمال أو عامة الشعب .

وحسب هذا المؤرخ كانت ملكية الأرض تمثل المصدر الوحيد للإنتاج الذي يتقاسمه الملك والنبلاء ورجال الدين ، أما بقية الشعب والذي تمثل الغالبية العظمى يكون أقرب إلى مستوى الأقنان[2] .

بهذا تكون الملكية قبل كل شيء نوعا من الولاء.

. وقد أشار المفكر العربي هشام شرابي في كتابه المجتمع العربي وإشكالية تخلف المجتمع العربي إلى ذلك بقوله:"والنظام القائم في المجتمع العربي اليوم ليس نظاما تقليديا بالمعنى التراثي ، كما أنه ليس معاصرا بالمعنى الحداثوي ، بل هو خليط غير متمازج من القديم والحديث ، من التراثي والمعاصر .

---

[1] – فيليب لابورت ، تولرا ، جان بيار فاونييه ، أتنولوجيا ، أنثروبولوجيا ترجمة د. مصباح الصمد ،"مجد" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2004، ص138.

[2] – سعيد بن سعيد العلوي ، واليد ولد اباه ، المرجع نفسه ، نقلا عن Albert seboul , histoire de révolution française de la losttile a la girande , collection , paris 1962 , p23

نظام غريب يختلف عن أي نظام آخر "[1] يعرف بالمجتمع الأبوي المستحدث . وهنا تكمن الإشكالية في كونه لا يصنف في المجتمعات الحديثة ولا هو من المجتمعات التراثية، إنه مجتمع التراث والحداثة معا، مجتمع فريد من نوعه يتعايش فيه التقليد والحداثي لكنه في وحدة متناقضة .

إن المجتمع العربي بدل انتقاله وتجاوزه لكل ما من شأنه يمثل التقليد إلى مجتمع الحداثة على غرار ما فعلته المجتمعات الأوربية، فإنه عمد إلى قمع وكبت بناه التقليدية محاولا تناسيها. غير أنه حسب مدرسة التحليل النفسي أن الكبت لا يزول بل يبقى تأثيره فاعلا في أعماق الذات . وهذا ما اصطلح عليه باللاشعور الجمعي حسب تعبير يونغ والذي يبرز من حين لآخر مستوى السلوك والممارسة .

لقد كان حلم رواد النهضة والمبشرين بها السعي إلى تجاوز كل ما هو موروث أو تقليدي وإقرار محله ما هو حداثي يتماشى والظرف الجديد. غير أن صدمة الحداثة المرتبطة بالاستعمار جعلت المجتمع العربي عاجزا عن تحقيق هذا الهدف ، مكونا في ذلك نوعا هجينا من الحداثة والتقليد ممثلا في بنى تقليدية مغلقة بغلاف حداثي، ترتكز على القيم الأبوية وعلاقات العربي والعشيرة والطائفة والجماعة العرقية.

إن الولوج إلى بنية هذا النظام تظهر لنا أثر النزعة التسلطية القائمة على العقلية الذكورية التي لا تعترف بالآخر المخالف. ومن هذا الأخير المرأة التي جعل منها كائنا تابعا له في كل شيء، إنها تمثل الخنوع والتبعية كونها تمثل الحقيقة الواحدة والوحيدة في كل شيء .

إن الاعتراف بالمرأة وبحقوقها ومساواتها مع الرجل خطوة نحو مجتمع الديمقراطية .

يرى المفكر المغربي محمد الجابري أنه لو رجعنا إلى العقل السياسي الغربي والشرقي عموما ، لوجدنا أن السلطة تقوم على وجود الراعي الوحيد في مقابل الرعية، يقابل في ذلك الاعتقاد في الله الواحد الأحد الذي يرعى هذا الكون. فإذا كان الشرك في الدين غير مقبول وغير مشروع كونه يقوم

[1] – هشام شرابي ، المجتمع الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 2 ، 1993 ، بيروت ص15.

على تعدد الآلهة، فإن الحكم ينفي وجود مشاركة له . ذلك أنه حسب هذا التصور يشكل كفرا وإلحادا في السياسة، فالقول بالتعددية يتناقض وهذا التصور القائم على التفرد في الحكم[1] .

. إن بروز قيما "كالوحدانية والحاكمية في التقاليد والممارسات الثقافية التراثية والتي تماثل بين عالم الألوهية وعالم الحياة البشرية ، فتجعل من الثاني امتدادا للأول، بحيث يبدو القول بالتعددية نوعا من المساس بهذه الثوابت التراثية، مما يحول دون تأصيل للديمقراطية على صعيد الوعي العربي[2].

ولما كان المجتمع الجزائري لا يشذ عن المجتمع العربي، فقد أصبح التقليدي والحداثي يمثلان وحدة متداخلة، كون الاستعمار نقل الحداثة إلى المجتمعات المسماة نامية. ففي المجال السياسي تم تغيير الأنظمة السياسية التقليدية خارج القارة الأوربية وأمريكا البيضاء وهذا معزوٌّ عموما إلى الاستعمار الحديث أو إلى صيغته المطلقة في التبعية"[3].

فالمجتمع الجزائري لا يمكن تصنيفه في مجتمعات الحداثية ، ولا في المجتمعات التقليدية ، إنما هو مزيج من هذا وذاك .إن من مميزات المجتمعات التقليدية اعتماده على بنى اجتماعية تقليدية كالقبيلة أو الزاوية .

المبحث الأول: الدين واللغة

1-الدين:

إن القصد من الدين ليس تلك العلاقة الروحية الوحدانية التي تربط الإنسان بما هو مقدس ومطلق، وإنما تجليه النسبي في الممارسات الاجتماعية والسياسية خاصة، حتى تلبس هذه الأخيرة لباس الشرعية والقداسة. فهو أداة إما أن تساهم بها في تبريد الواقع وتكريسه وتجميده أو تطويره وتغييره.

ومن أجل الوصول إلى فهم للظواهر الدينية هناك من يرى وجوب استبعاد بعض المفاهيم المسيحية والتي يمكن شملها في النقاط التالية:

---

[1] – الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، 1990، بيروت ، ص42.

[2] – عبد المجيد بوقربة ، الحداثة والتراث ن الحداثة بوصفها ، إعادة تأسيس جديد للتراث، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط 1، بيروت ، 1993 ، ص110.

[3] – جورج بلاندييه ، الأنتروبولوجيا السياسية ، ترجمة جورج أبي صالح ، منشورات مركز الإنماء القومي ، ط 1 ، 1982 ، بيروت ، ص124.

أ-العلاقة بين المقدس و الدنيوي.

ب- الاعتقاد القائم على ثنائية الروح و الجسد.

ج- محاولة إرجاع الأديان التوحيدية (اليهودية- المسيحية- الإسلام) نموذجية أما ما خلا ذلك شرك وهو استثناء[1].

وما يمكن الإشارة إلى أن هناك فرق بين الدين وبين الإيديولوجيا الدينية. فالدين يقصد به: " مجموعة التعاليم التي وردت في المصادر الدينية المعتمدة والتي تتعلق بعلاقة العبد بربه وبنفسه وبالآخرين... والتي تتراوح بين ما هو ثابت من أحكام وبين ما يقبل التغيير، بتغير عادات الناس وأعرافهم"[2].

أما الإيديولوجيا الدينية فهي جملة الأفهام والتصورات التي يقدمها الناس للدين في عصر من العصور، بحيث يخضع الفهم لمجموعة العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ولهذا كثيرا ما يحدث تباعد بين الدين كتعاليم خالصة وبين الإيديولوجيا الدينية كمحاولة لتقديم فهم جديد للدين، يخضع لجملة من التحولات الاجتماعية والتاريخية والثقافية لمجتمع من المجتمعات. وهذا يعني أن الإيديولوجيا قد تأتي مخالفة، فهي ليست بالضرورة مطابقة للتعاليم الدينية الخالصة.

لتأكيد هذا الكلام فإن التاريخ ينبئُنا بما حدث من خلافات وصراعات بين مختلف الطوائف الاجتماعية رغم وجود الرابط الديني المشترك بينها. والسبب الرئيسي في ذلك يعود إلى مختلف الأفهام حول الدين والذي تقدمه تلك الطوائف لتجد لنفسها تبريرا شرعيا مستمدا من الدين.

إن الدين بهذا المعنى يصبح مرادفا للإيديولوجيا. فهي مجموع الأفهام والمشاريع الإنسانية التي يقدمها الإنسان لهذا المطلق. وبعبارة أخرى، هي محاولة لتنسيب هذا المطلق (جعله نسبيا) حتى يرفع

[1]- بيار بونت، ميشال ايزر، معجم الاتنولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، المعهد العالي العربي للترجمة، الط1، 2006، ص486.

[2]- محمد نور فرحات، عن التحولات الاجتماعية و الإيديولوجية الإسلامية- تأملات في الدلالات الاجتماعية لحركات الرفض المعاصرة- في الإسلام و السياسة، د. غالي شكري و آخرون، موفم للنشر، 1995، ص 155.

هذا النسبي إلى مستوى المطلق. كل هذا " جعل من الدين الشكل الذي كانت وما زالت تتخذه وتتسلح به العديد من الصراعات السياسية والاجتماعية طوال التاريخ البشري."[1].

أ-أهمية الدين و دوره:

تتجلى أهمية الدين في كونه عاملا مساعدا على خلق ثقافة مشتركة بين شعوب متعددة الثقافات. فالمسيحية كانت وراء ثقافة تشترك فيها الكثير من العناصر. فقد " تتدخل في عملية التكامل الأوروبية. واليوم إن كان على صعيد الإتحاد الأوروبي، أم على صعيد المجلس الأوروبي، يصر أشخاص عديدون على أهمية الإرث الديني في الهوية الحضارية في أوروبا"[2]. وغالبا ما يقصدون بالدين؛ الديانات التوحيدية (اليهودية، المسيحية و الإسلام) لأن مشكلة الصراع بين الدين والدولة ظهرت مع هذه الديانات التي جاءت في الأصل لمحاربة الظلم والاستعباد المسلط من قبل الدولة، فسبب هذا النزاع كامن في أن الدين التوحيدي قد نشأ بالأساس في الصراع ضد الدولة العبودية التي كانت قد وصلت إلى مرحلة متقدمة من فسادها وانحطاطها، فتحولت إلى دولة قهرية[3].

إلى جانب عملية البناء والوحدة التي يحققها قد يكون أداة هدم تستخدم في درء ومعارضة الأنظمة الكليانية مما يدفع به إلى أن يطرح نفسه كقوة تعمل على إزالة واقتلاع الاستلاب بأنواعه. والإسلام الأصولي كديانة كثيرا ما تنشَر في مختلف البلدان كاعتراض اجتماعي وسياسي على الأنظمة القائمة.[4]

وفي كثير من الأحيان، يتم اللجوء إلى الدين كطرح بديل بعد حدوث الأزمات السياسية. فقد " ترافق هذه الأخيرة دائما أزمات ذات طابع ديني تطهيري وسبب ذلك أن الإيديولوجيا المطالبة

---

[1]- محمود أمين العالم، الدين و السياسة في الإسلام و السياسة، د. غالي شكري و آخرون، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص 3.

[2]- جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة نسمة بدران، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، الط1، 2001، ص116.

[3]- سمير أمين، برهان غليون، حوار الدولة و الدين، دار الفارابي، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر2003، ص42.

[4]- جان-بول ويليم، المرجع السابق، ص 116.

بالعدالة الاجتماعية التي تؤسس جوهريا على القيم الدينية بإمكانها حشد أقوى الحركات السياسية التي تتوصل إلى قلب العائلات الحاكمة وإلى إقامة الأنظمة الجديدة "[1].

ثم إن الديني في حد ذاته قد يتضمن السياسي، كون الديني ينتج تمثلا للسلطة من خلال النقل الطقوسي المعقلن لمجموع المسلمات التي تتشكل منها القناعات، أو من خلال تصور التاريخ الذي يغذي الآمال أو ينشد الاندماج في نسق تراتبي، أو تمثلا للهوية والغيرية كحب الآخر أو الحذر منه.

إن مثل هذه المعطيات بإمكانها أن تساعد على فهم الانحرافات وحالات العنف الممكنة الوقوع على الدوام. والأديان على اختلافها قد تصير عنيفة إذا وقفت وراء ثلاثة أنواع من الآليات الاجتماعية والسياسية.

- إذا اعتبرت أنها المالكة الوحيدة للحقيقة وبالتالي السيطرة على أي وضع اجتماعي أو سياسي مقصية في ذلك الآخر المختلف عنها.
- وإذا ساد الاعتقاد أنها تمثل مصدرا للشرعية السياسية والأخلاقية الوحيدة.
- وعندما تتماثل مع برنامج سياسي حيث يتم الخلط وعدم الفصل في التاريخ بين ما هو زماني بشري وما هو ديني إلهي يتطلع إليه كل المؤمنون.[2]

وقد يؤدي الدين دورا هاما في تشكيل الديمقراطية وتطويرها. يذكر ألكسيس دو توكفيل A.Tockville جملة من الملاحظات من خلال ملاحظاته للمجتمع الأمريكي بوجود حيوية دينية كبيرة وهنا نجده يطرح فكرة جديدة ومناقضة لتلك التي تعتقد أن انبثاق الديمقراطية في المجتمعات العصرية عامل أساس في تراجع الدين.

فإذا كانت النظرة الكلاسيكية ترى أن هناك تعارضا بين العصرنة والدين على اعتبار أن هذا الأخير حجرة عثرة وعقبة أمام الديمقراطية، فإن نظرة دو توكفيل تبرز حدوث تعايش وتناغم بين

---

[1]– أحمد بن نعوم، المقدس و السياسي – حيثيات– ، ترجمة داوود محمد، في دفاتر إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، عدد 1، 2004، وهران.

[2]– برونو– ماري دوفي، الدين و السياسة أو العلاقة المفارقة، في مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، عدد 18، 2000: 76، 84، الدار البيضاء، ص 81.

الدين والديمقراطية (الحرية)، بين التقليد والحداثة. ولهذا، فقد بدا له الدين عامل دفع وحيوية ساعد على إنعاش الديمقراطية في أمريكا، بحيث تظهر هذه الروح والحيوية كبديل للفردانية ولتساوي الأفراد أمام الظروف الاجتماعية التي تسود المجتمع الأمريكي. فحسب توكفيل أن الدين يعلم المسؤولية الاجتماعية ويعوض عن الفردانية. فهو ضروري اجتماعيا.[1]

هكذا يكون الدين واحدا من العوامل الرئيسة والتي تعمل على تنامي الروح الجماعية ويدفع إلى نوع من التضامن، خلافا للنظرة التي ترى أن العصرنة تؤدي إلى تراجع الدين وزواله.

قد يخطئ من يعتقد أن الماركسية اتخذت من الدين (كعقيدة) موقفا معاديا. فللماركسية نظرتان مختلفتان:

- الأولى غير معادية والتي تنظر إلى الدين على أنه ظاهرة موضوعية تفرض نفسها على الجميع. لأنه من مكونات الوعي الاجتماعي لشعب من الشعوب. فالماركسية " تنظر إلى الدين من حيث كونه – وعيا اجتماعيا- يكون قادرا في ظل ظروف محددة وبمعطيات محددة على أن يلعب دورا إيجابيا هاما في حركة تحرير الإنسان من الاستغلال"[2]. من خلال هذه النظرة الإيجابية تظهر الماركسية أهمية الدين في عملية التغيير الاجتماعي، رابطة فعاليته في مستوى معين من التطور ومن نمو الوعي الاجتماعي.

- أما النظرة الثانية والتي تنظر إلى الدين نظرة معادية تعتقد أن الدور الإيجابي الذي كان يقدمه قد " يتلاشى مع نمو الوعي الطبقي الذي يحول بين جماعات تخضع للاستغلال والاضطهاد، فتتشبث بدين جديد يخالف ديانة الحكام وتتخذه محورا لنضالها وخلاصها، وبين جماعات متميزة طبقيا تنتمي جميعا إلى ذات الدين."[3].

بناء على هذا الفهم، يمكن القول أن الدين كشيء مقدس قد يوظف إما في تحرير الإنسان من الظلم والاستعباد أو كتبرير لوضع اجتماعي سياسي استبدادي من خلال استغلال شعاراته في تغييب الوعي الاجتماعي والطبقي لشعب ما.

---

[1]- جان- بول ويليم، المرجع السابق، ص 22.

[2]- رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، في الإسلام والسياسة، د. غالي شكري و آخرون، موفم للنشر، 1995، ص 43.

[3]- رفعت السعيد، المرجع السابق، ص 13.

إن للدين تأثير كبير على مصير الشعوب والمجتمعات وطرق عملها وإلا لما أصبحت هناك حاجة إلى العقيدة الدينية. فبإمكان هذه الأخيرة أن تدفع المجتمع إلى التطور والنمو مثل ما يذهب إلى ذلك المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي ربط تطور كل حضارة بفكرة دينية تعمل على انبلاجها ودفعها إلى الأمام. وفي مقابل ذلك، قد تكون للعقيدة آثارا وخيمة على المجتمعات. فقد تؤدي إلى آفاق مسدودة مثلما حدث للإتحاد السوفياتي إذ لا زال يجني إلى اليوم آثار هذا الانسداد.

ثم إن الدين أو العقيدة وحدها غير كافية، دون توفر الشروط المادية. وقد كانت العقيدة التوحيدية بمثابة ثورة روحية عملت على قلب تصورات الإنسان للعالم وللكون والتاريخ والمجتمع. " فكانت أساس نمط ديني جديد في قيمه وعقائده وممارساته وطقوسه وآثاره على المجتمع كحقيقة كلية"[1].

ولا يمكن للديانات الوضعية أن تخرج من دائرة الديانات التوحيدية فقد شكلت،" التربية العقلية الروحية التي تقوم عليها وتغذيها الأديان الآسيوية حضارة كبرى لا تزال قائمة حتى الآن، وليست أقل قيمة من حضارتنا العصرية"[2].

ب–التأصيل لعلاقة الدين بالسياسة:

إن محاولة الربط بين الدين والسياسة يعد من أعوص الإشكاليات التي يصعب النظر إليها من زاوية واحدة. ولذلك كان لزاما علينا تناولها من زوايا متعددة حتى نتمكن من كشف الخفايا والملابسات التي تحيط بهذه العلاقة (الديني و السياسي).

فعلاقة الدين بالسياسة، تعد نقطة مركزية في فهم الصراع السياسي الراهن في المجتمعات العربية. إن معرفة توظيف الدين في السياسة تساعدنا على فهم الصراع القائم على السلطة في هذه المجتمعات، على أساس أنه واحد من المكونات الأساسية لوعي الشعوب والجماهير.

ولما كان الوعي الاجتماعي من إنتاج وصياغة السلطة السياسية، فقد كان الدين من هذه الإنتاجات التي تستجيب لمصالحها، فهو انعكاسا لها.

---

[1]– سمير أمين، برهان غليون، المرجع السابق، ص 47.

[2]– المرجع نفسه، ص 48.

فالتماهي بين الديني والسياسي ليس فعلا حديث العهد بقدر ما هو ضارب في أعماق التاريخ البشري الإسلامي وغير الإسلامي المكتظ بحمولات تسييس الدين وتديين السياسة. " فالسياسة تتخذ من الدين عمقا ذاتيا وسندا روحيا وجدانيا وأخلاقيا لإيديولوجيتها الاجتماعية التي تسعى لتسييدها. والدين يتخذ من السياسة وسيلة لنشر كلمته وارتفاع سلطاته. وهكذا يكون الدين روح الممارسة السياسية وتكون الممارسة السياسية جسد الدين"[1].

وهو الأمر الذي يصبح معه البحث عن الخيط الفاصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي صعبا للغاية. فتصبح السياسة دينا ويصير الدين سياسة خاصة عندما يتحول إلى أداة اعتراضية تنشد التغيير الاجتماعي السياسي.

إن مشكلة الصراع بين الدين والدولة ظهرت في حقيقة الأمر مع الديانات التوحيدية الممثلة في (اليهودية، المسيحية، الإسلام) لأنها جاءت في الأصل لمحاربة الظلم و الاستعباد المسلط من قبل الدولة. " فسبب هذا النزاع كامن في أن الدين التوحيدي قد نشأ بالأساس في الصراع ضد الدولة العبودية التي كانت قد وصلت إلى مرحلة متقدمة من فسادها وانحطاطها فتحولت إلى دولة قهرية"[2].

إن التحول والتغير في طبيعة العلاقة بين الدولة والدين قد يجعل من الدول باعتبارها مؤسسة اجتماعية تتراجع في تنظيمها للمجتمع. هذا التراجع هو الذي سيؤدي إلى نشوء جماعة منافسة لها قائمة على الإيمان الذي يكون مصدر اللحمة بين أفرادها. فتتولد بذلك فكرة العصبية الاجتماعية. أما العلاقات التي تربط بين أفرادها فتخضع لمبدأ الأخوة في العقيدة.

بهذا فإن الكلام عن ثنائية الدين والسياسة يمكن حصره في اتجاهين متناقضين الأول يعمل على ربط الدين بالسياسة، والثاني ينادي بالفصل والقطيعة لتجنب الوقوع في الكثير من المتاهات والكوارث الناجمة عن الربط بينهما.

*** في الغرب الأوروبي (المسيحية):**

---

[1]- محمود أمين العالم، المرجع السابق، ص 4.

[2]- سمير أمين، برهان غليون، المرجع السابق، ص 42.

إن الشيء الذي تتفرد به أوروبا المسيحية في القرون الوسطى يكمن في هيمنة السلطة الدينية وفرض وصايتها الروحية على السلطة الزمنية. هذا نتيجة للدور الروحي الذي كانت تلعبه الكنيسة كرد فعل للفوضى الفكرية والسياسية التي سادت أوروبا.

لقد غلب على العلاقة بين رجال الدين ورجال السياسة خضوع النخبة الدينية للسلطة السياسية الزمنية أو مسايرتها لها والتحالف معها.

لذلك بادرت الكنيسة إلى" لعب دور سياسي بارز إلى جانب دورها الديني الرئيسي في توحيد هذا العالم وبث الحد الأدنى من النظام والاتساق الفكري والسياسي فيه"[1]. وما حققته الكنيسة من نجاح إنما يعود إلى الإسهامات التي قدمتها في إعادة بناء اللحمة الاجتماعية.

فقد استطاعت أن تعزز من مواقعها وأن تفرض الوصاية على النخب الأخرى وأصبح حفاظها على النظام جزء من الحفاظ على نفسها. ولا زالت هذه الوصاية ماثلة إلى الآن " بالرغم من قيام الدولة الحديثة وسعيها المستميت إلى القضاء على امتيازات الكنيسة ودفعها إلى الانسحاب من المواقع المعنوية والمادية التي احتلتها في العصور السابقة"[2].

إن بروز الكثير من التناقضات داخل النظام الكنيسي وما تبعه من تأزم في المجتمعات الأوروبية التي كانت تابعة لها، كل ذلك كان وراء تفكك هذا النظام والعمل على إظهار الدولة كمؤسسة قادرة على ضمان تسيير المجتمعات وقيادتها، وكسلطة سياسية تختلف عن سلطة الكنيسة.

فقد أضحت الحركات الاحتجاجية تكرس مبدأ رفض الخضوع للكنيسة والانقياد الأعمى لها. وكان من نتائج هذه الحركات أن حل النص المقدس محل سلطة الكنيسة المطلقة. وهذا يعني فقدان الكثير من مهامها، منها الدور الأبوي والمقدس لرجال الكنيسة والذي كان يميزهم عن باقي الناس العاديين ليتحولوا من خاصة الناس إلى عامتهم.

---

[1] – برهان غليون، الدين والسياسة في المسيحية و الإسلام، في التسامح، مصطفى النشار وآخرون، مجلة فصيلة فكرية إسلامية، مؤسسة عمان للصحافة و النشر و الإعلان، عمان، ربيع 2009، ص 197.

[2] –المرجع نفسه، ص 199.

كان وراء ذلك نزع القداسة والرمزية التي كان يتميز بها رجل الدين ليتحول إلى شخص عادي لا يختلف عن بقية البشر. ومن هنا تلاشت الرابطة بين الديني والدنيوي وعودة التزاوج بين الدين والعقل والعمل على تكاملهما.

هذه الخطوة هي التي تمثل" وتفسر الصيغة الخاصة التي تستخدمها العلمانية في البلاد البروتستانتية "[1]، وكان من نتائج هذا الإصلاح : تحول في مفهوم الدين ومفهوم التدين من فعل متماه في الجماعة أي من هوية جماعية إلى فعل وإيمان فردي، أمام تطور وتنامي مفاهيم سياسية كالدولة والأمة باعتبارهما يمثلان روابط سياسية تعمل على تجميع الأفراد وانضمامهم حولها بعيدا عن انتماءاتهم الدينية.

ولما كانت الدولة تمثل مشروع تحرر الإنسان والذي تسعى إلى تحقيقه عندها سيشتد الصراع وتزداد المواجهة بين الدولة والكنيسة، لما تمثله هذه الأخيرة من نفوذ ومن تبعية وسيطرة على الأفراد.

بهذا ستنقلب الموازين وتقوى شوكة الدولة لتعود الكلمة الأخيرة للسياسة، بعدما كانت الغلبة للدين والكنيسة.

بتقلص دور الدين أمام ظهور مؤسسات مدنية كالتعليم والتطبيب وغيرهما وسينعكس هذا التطور ليمس مجالات كثيرة في مقدمتها المنظومة السياسية وما ستعرفه من ابتداع لآليات جديدة في ممارسة السلطة، منها ظهور مدونة قانونية تشرع طريقة العمل كرد فعل للوصاية الفقهية الكنسية التي كانت سائدة آنذاك.

من هذا المنظور ستتبلور رؤية جديدة في توزيع وتحديد الصلاحيات بين الدولة والكنيسة، وسيكون للعصرنة كلمتها.

فإذا كان اهتمام الأفراد متوجها إلى الدين والبحث عن الخلاص والإعداد للحياة الآخرة، فإن الحياة الدنيوية ستعرف تنظيما مبنيا على أسس عقلية، بحيث يصبح فيها كل شيء خاضعا للمحاكمة العقلية، والبحث عن أفضل السبل لبناء نظام اجتماعي يليق بهذا الإنسان الذي عاش الويلات أمام جبروت وغطرسة الكنيسة.

---

[1]- برهان غليون، المرجع السابق، ص 204.

سيتحول العمل إلى دنيوية الحياة الآنية والبحث عن الخلاص الدنيوي أو السعادة الأرضية بالبحث في كل ما من شأنه أن يحسن وييسط ظروف العيش وشروط حياة الفرد على الأرض." وستبرز الدولة بوصفها المؤسسة المركزية التي من شأنها أن تنسق بين مؤسسات المجتمع المختلفة وتنظم سبل التعامل بينها لصالح تحسين الحياة وتطويرها"[1].

بعد هذا التراجع المتواصل للكنيسة ستتحول إلى مجرد مؤسسة خاصة يتلخص دورها في تنظيم طقوس العبادة وطقوس الولادة والموت وكيفية تحقيق الخلاص الروحي.

ليس المقصود هنا بالدولة تلك المؤسسة التي كانت تعنى بشؤون الخاصة، أي بالملك وحاشيته وحلفائه من الإقطاعيين والبرجوازيين الذين كانوا يستعملون الكنيسة كغطاء ومصدر للشرعية، حيث تجد الكنيسة الفرصة لتحقيق هيمنتها وانتصارها للسلطة الدينية المسيحية، بل القصد من الدولة تلك المؤسسة المدنية التي تخضع لسلطة دستورية يتساوى أمامها الجميع من خلال ظهور فكرة المواطنة التي تتحدد من خلالها حقوق وواجبات المواطن." ولم يقتصر هذا الانقلاب التاريخي على مركزية السلطة الكهنونية لصالح سلطة الدولة وقانونها السياسي على أوروبا والغرب عموما، بل سيحدث في جميع بقاع العالم الأخرى... ولاحقا في صور معدلة اتخذت شكل العصرنة وبروز الإيديولوجيات والأفكار العصرانية"[2]. ويعود السبب في ذلك أن العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية عرفت مسارا مختلفا عن ذلك الذي عاشته أوروبا من تضييق وتهميش للدولة على حساب السلطة الدينية.

إن إحياء سلطة الدولة والعمل على اكتساب قوتها يعود إلى الإصلاحات التي تقوم بها في مجالات عديدة، والتي سيحرم السلطة الدينية المتوارثة للأنظمة القروسطية من الكثير من الامتيازات لتنقلب الأدوار وتتحول العلاقة التي كانت قائمة في القرون الوسطى من هيمنة للسلطة الدينية إلى خضوع وامتثال. و هكذا يصبح الدين أداة خاضعة للتصرف والتوظيف فينشأ ما يعرف "بدين الامتثالية السياسية الذي يسمح بالتكيف مع النظام ودين الاحتجاجية الاجتماعية الذي ينزع إلى أن يكون محور التحام وربط وتشبيك ما عمل جهاز الدولة الحديث على حله من وشائج قربى وعلاقات اجتماعية."[3].

---

[1]- برهان غليون، في التسامح، المرجع السابق، ص 214.

[2]- المرجع نفسه، ص 216.

[3]- برهان غليون، المرجع السابق، ص 217.

*** في المجتمع العربي الإسلامي:**

إن الحديث عن الإسلام السياسي[1] قد بات اليوم أكثر رواجا مما مضى لارتباطه بالنشاطات السياسية الملتصقة بحياة الناس ودخوله دوائر التأثير الدولية خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر والتي جعلت الكلام عن الإرهاب مرتبطا جدا بالحديث عن الإسلام السياسي.

في العصر الراهن يمكن الإشارة إلى جملة التوجهات السياسية المختلفة الموظفة للدين الإسلامي: أولها الحركات الإسلامية الأصولية كالحركة الوهابية والسنوسية المهدية والتي ظهرت بدافع التجديد الديني والتحرر من سيطرة الأجنبي لتتحول فيما بعد إلى حركات رجعية تكرس التخلف.

إلى جانب هذا يمكن رصد توجهات أخرى ذات طابع عقلي مستنير ثائرة على الواقع المزري والمتطلعة إلى التغيير والتقدم، يمكن حصرها في بعض أعلام الفكر الإسلامي كالطهطاوي، محمد عبده، ابن باديس، الغنوشي، حسن حنفي...

كما توجد الحركات الإسلامية السياسية ذات الطابع الجماهيري ممثلة في الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية.

يتمحور الحديث اليوم على أن هذه الأخيرة هي حركات إسلامية برغماتية لها رؤاها وحساباتها ومشروعها السياسي.

إن محاولة التأصيل لعلاقة الدين بالسياسة في المرجعية التاريخية العربية الإسلامية، تعود بنا إلى العمل الذي قدمه الصحابة في فترة الخلفاء الراشدين، هؤلاء " الذين مارسوا السياسة وشيدوا صرح الدولة وطبقوا الشريعة على أساس فهم أصيل لروح الإسلام سابق لأنواع الفهم الأخرى التي ظهرت في إطار الصراعات والخلافات التي عرفها تاريخ الإسلام منذ النزاع بين على ومعاوية"[2].

بالرجوع إلى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، يتضح لنا أنه رفض من قريش تسميته ملكا أو رئيسا أو زعيما، وحتى قائدا عسكريا. فقد أكد بأنه نبي ورسول للعالمين.

[1]- إن تعبير الإسلام السياسي يطلق على كل محاولة لإقحام الدين في التعاملات الدنيوية للأفراد والجماعات، وهو الأمر الذي ينأى بالإسلام عن كونه " كليات" دون التعرض لجزئيات الحياة.

[2]- الجابري، الدين والدولة و تطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 2004، ص 9.

فقد كانت السياسة هي الباعث على النقاش واتخاذ القرارات وليس الدين، إن أول نقاش سياسي محض وقع في سقيفة بني ساعدة بين الأنصار والمهاجرين، كان يحكمه منطق القبيلة وليس العقيدة. بمعنى أن الحوار الذي دار بينهم كان يراعي التوازنات القائمة في المجتمع القبلي و لمن تميل له الكفة. إن مقولة أبي بكر: " بأن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"[1] تعني أن مسألة علاقة الدين بالدولة لم تكن مطروحة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في عهد الخلافة الراشدة. فقد ترك الأمر للاجتهاد. فلا وجود لنص تشريعي في القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، وحتى النبي صلى الله عليه وسلم لم يعين شخصا ولم يلمح لطريقة بها يتم تعيين خليفة. فقد ترك الأمر للاجتهاد خلافا لما حدث في الغرب الأوروبي.

والسبب في ذلك أنه تركت الأولوية للدراية والاجتهاد في تسيير الدنيوي. فالعلاقة بين الدين والسياسة في المجتمع الإسلامي أوجدت صلاحيات واختصاصات. فالسلطة السياسية أو السلطان يمثل المرجع الوحيد الذي تعود إليه الأمور في كل شيء دون إقصاء للسلطة الدينية من مجالها واختصاصها، ودون أن تفرض عليها قيود أو قواعد لعملها. فالسلطان يمثل السلطة العليا أما السلطة الدينية فهي واحدة من السلطات الأخرى المختصة والتي تخضع كلها للسلطة السياسية.

إن أهم شيء وقع فيه الخلاف بين المسلمين مشكل الإمامة والذي يعد سياسيا بالدرجة الأولى، وأن جوهر هذا الخلاف كانت تحكمه القرابة والمصالح الآنية بعيدا عن الدين. فالدين من سماته أنه يوحد ولا يفرق." فلم يكن الدين مرجعية في هذا الخلاف، وإنما كان الخلاف سياسيا بالمعنى العام للسياسة. فلم يكن باسم الدين ولا ضد الدين"[2].

فالسياسة كانت الفيصل في كل شيء وليس الدين، هذا ما يبرر إبعاد الدين عن السياسة لأنها تدخل في إطار « أنتم أدرى بأمور دنياكم».

وطبقا لمبدأ التخصص فقد كان لرجال الدين مجالهم، حيث كان يمثل الاجتهاد في تأويل النصوص الدينية دعوة إلى الحرية الفكرية من حيث التنوع والاختلاف في الرأي. هذا خلاف الوصاية التي تفرضها الكنيسة على أن يكون البابا ممثلا للعصمة وأحادية الرأي.

[1] - الجابري، العقل السياسي العربي محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1990، ص 132.
[2] - الجابري، المرجع السابق، ص 9.

فإذا ما رجعنا إلى نظرية الحكم أو الخلافة عند أهل السنة فإننا نجدها لا تهتم بالدولة كمؤسسة وإنما تهتم بالشخص كحاكم له كل الصلاحيات دون وجود أدنى قيد في إدارة الدولة وشؤونها. إنه الآمر الناهي، وإليه يعود كل شيء، وإليه الخضوع التام ولا وجود لتعددية في الحكم، بل هناك اتساع لسلطته. فالوزراء والولاة يمثلون امتدادا لحكمه وولائه.

الحاكم عندهم لا يعين بالرجوع لنص شرعي إنما يبايع ويختار حسب منطق الأغلبية وطبقا لموازين القوى. " فمن قام يطلب الخلافة لنفسه وغلب بشوكته واستطاع أن يجمع الناس حوله راضين أو مكرهين فهو الخليفة"[1].

هذا يعني أن الخلافة كانت تخضع لميزان القوة وليس للنسب كما تعتقد الشيعة و تعمل من أجل تجميع النصوص الشرعية وتأويلها لشرعنة مطالبها.

فنظرية الخلافة عند أهل السنة هي محاولة للتعامل مع واقع معين والعمل على تقنينه. وهذا ما يظهر في كتاب الماوردي والمسمى بـ: الأحكام السلطانية.

إن ما وقع في التاريخ الإسلامي من تحول ومن انتقال الخلافة إلى ملك إنما يعود في حقيقة الأمر إلى فراغ دستوري تمثل في انعدام وجود طريقة مثلى يتم بها تعيين الخليفة ومدة خلافته.

يرجع ذلك إلى أن التجربة السياسية كانت لا تزال في مرحلتها الطفولية تحتاج إلى مزيد من النضج والتبلور. لكن رغم كل هذا إلا أنه يمكن القول أن تجربة الخلفاء الراشدين قد تمخض عنها " مبدأ التعاقد كأساس وحيد لضمان شرعية السلطة"[2] والذي يعد المبدأ الأكثر موضوعية والذي يمكن من خلاله قياس شرعية أية تجربة سياسية. ولذلك عُدَّ تحول الخلافة إلى ملك خروجا عن هذا المبدأ الذي كان وراء بروز الدولة النموذج في عهد الخلافة الراشدة.

ما يبرر وجود هذا الفراغ الدستوري أن مفهوم الأمير كان مرتبطا بمفهوم القائد العسكري الذي يتولى قيادة الجيش. ونظرا لتوسع رقعة البلاد الإسلامية عن طريق الفتوحات الإسلامية أصبح

[1]- المرجع نفسه، ص69.

[2]- محمد أمزيان، الأساس التعاقدي لحيازة السلطة، مدخل فقهي، في السيادة و السلطة الآفاق الوطنية و الحدود العالمية، حافظ عبد الرحيم و آخرون، مركز دراسات الوحدة العربيي،ص12.

غير قادر على تسيير الأمور لكثرة الاختصاصات. وهنا تبرز الحاجة إلى المعالجة الفقهية لتحديد اختصاصات الخليفة.

إن مثل هذه الثغرات التشريعية تجعل من الاستحالة بمكان ممارسة الديمقراطية ما لم تستعين الشورى ببعض المبادئ التي تعرفها ممارسة الديمقراطية. "إن تحديد طريقة ممارسة " الشورى" بالانتخاب الديمقراطي الحر، وأن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة... مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان في حال النظام الملكي والجمهوري معا، وتحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة. تلك مبادئ لا يمكن ممارسة الشورى في العصر الحاضر من دون إقرارها والعمل بها"[1].

خلافا لما حدث في الغرب الأوروبي من مآس وأزمات وصراعات، كان وضع المجتمعات الإسلامية يعرف نوعا من الازدهار والانتعاش العلمي والاقتصادي والسياسي. إن السبب الرئيس في ذلك يعود إلى انتصار السلطة السياسية(الدولة) على حساب نشوء كنيسة إسلامية على حد تعبير برهان غليون وما تلاها من استقلالية في صلاحية رجل الدولة ورجل الدين، وابتعاده عن القداسة التي عرفها رجل الدين المسيحي. " هكذا تعايشت السلطة الدينية مع السلطة الزمنية على أرضية سيادة الثانية ونشأ نتيجة ذلك تفسير وتأويل للدين مختلفان تماما عما عرفته المسيحية البابوية، يقوم على التسامح مع التعددية المذهبية وتجنب التكفير والتجريم والقبول بالاختلاف في التأويل والتفسير لنصوص الدين وللقرآن نفسه"[2] .

بهذا يمكن القول أن المسار الذي عرفته السلطتين يختلف عن نظيرتها في المجتمع المسيحي. وهذا ما يمنع وجود قوة تمثل هيئة مركزية تخضع العاملين تحتها إلى نوع من التراتبية، كما هو الشأن في الكنيسة البابوية. وفي هذه الحالة يستحيل تصور نزوع سلطة دينية تسعى إلى السيطرة والوصاية على مختلف أنواع السلطات الأخرى بما فيها السلطة السياسية. إلا أنه ونتيجة لقوة وجبروت الدولة في العصر الأموي والعباسي وإحكامها على باقي السلطات الأخرى، حدث نوع من الشقاق والانقسام داخل النخبة الدينية بين فقهاء علماء موالين للسلطان كان وجودهم ضروريا لإضفاء الشرعية. أما

[1]- الجابري، المرجع السابق، ص 82.

[2]- برهان غليون، المرجع السابق، ص 219.

الباقي والذين يمثلون الغالبية من العلماء يعيشون حياة العامة مشكلة فيما بعد حركات احتجاجية في شكل معارضة.

وفي العصر الحديث وأمام انحصار مفهوم الدولة وانحطاطها لارتباطها بمنظومة استعمارية أجنبية عنها وعجزها عن ترجمة أفكارها والوفاء بوعودها، جعل منها وسيلة للاستيلاب الروحي والسياسي والاقتصادي. هذا الوضع فتح الباب على مصراعيه أمام تنامي الحركات الدينية. غير أن عجز هذه الأخيرة في تخطيها للتحديات السياسية والاقتصادية والثقافية، جعلها تعود إلى حنين يطبعه نوع من النكوص إلى زمن الخلفاء الراشدين وتحقيق الدولة المثلى.

إن مثل هذا التصور الطوباوي يجعل من صلاحيات السلطة الدينية والسلطة الزمنية تعرف نوعا من التداخل بحيث " يصبح الرئيس إماما ومرشدا روحيا في الوقت نفسه و تتماهى الدولة مع الجماعة وتصبح جزءا منها"[1].

إن مصطلح الدولة الإسلامية أصبح يفرض وجوده من خلال مطالبة الحركات الإسلامية به، والتي تطرح الدين بديلا وهوية لمواجهة الاستيلاب الغربي. كما يهيئ الأرضية لتنامي الحركات الإسلامية على اختلاف تياراتها ومشاربها.

إن التصور الذي تحمله الجماعات الإسلامية لمفهوم الدولة، يكرس فكرة الجماعة الدولة المبنية على الطائفية محل الدولة الأمة كرابطة سياسية. بهذا تزول من الأذهان فكرة المجتمع المدني المستقل، الذي يعد الركيزة الأساسية في تشكيل الدولة وتقويتها.

هكذا" بدل أن يشجع المسلم على أن يفكر اليوم كما يفترض منطق الحداثة، في العمل على تنظيم المجتمع وتعزيز استقلاله عن الدولة ومواجهة تعسفها وانحرافها بوسائل إجرائية ودستورية وقانونية، تراه يحلم باستعادة السيطرة الإيديولوجية والرمزية عليها حتى تكون دولة الجماعة"[2].

بتنامي الحركات الإسلامية، تلجأ الدولة إلى نوع من التعبئة الدينية ممثلة في الإكثار من بناء المساجد ودعم الزوايا ورد الاعتبار للطرق الصوفية وباقي المذاهب الأخرى... لمواجهة العقائد والولادات الدينية التي تروج لها الحركات الإسلامية.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 225.

[2]- برهان غليون، المرجع السابق، ص226

إن مثل هذه الطروحات تكرس مفاهيم تقليدية كالطائفية حيث تجعل منها أفكارا مناقضة للدولة الوطنية التي تسعى إلى الحداثة والتحديث، من خلال السعي إلى ترسيخ فكرة المواطنة التي يتساوى أمامها الجميع (جماعات إسلامية وأقليات أخرى). هذا الوضع يضع الحركات الإسلامية في أزمة تجعلها غير قادرة على تجاوز أفكارها التقليدية مما يحد من تصورها للدولة الإسلامية على أنها دولة الأغلبية. وبهذا فإن علاقة الدين بالسياسة تتحدد في إطار الدولة الحديثة في إبعاد الأفهام المختلفة للدين على أنه دين الغلبة والقهر. لأن ما يقوم على القهر يعد من قبيل السياسة وليس من الدين.

وعطفا على ما سبق فإن السياسة وحدها غير كافية لبناء المجتمع ما لم تتكاتف مع الدين باعتباره راعي القيم البناءة في قيام حضارة متفتحة دون محاولة لتطويع المعطيات الدينية في شكل إيديولوجيات لصالح أو ضد المعطيات الاجتماعية. وهذا ما لا يقره الإسلام باعتباره دين الناس كافة. وكأن الدين بهذا الفهم أصبح حصرا على جماعة دون أخرى تريد أن تفرض وتعمم فكرها وإيديولوجيتها على أنه فكر الجماعة وأنه هو الإسلام الصحيح الذي ينبغي إتباعه.

2-اللغة:

من المتعارف عليه أن اللغة أداة تعبير وتواصل بين الناس. وهي بهذا تمثل لسان القوم وفي الوقت نفسه تُعبِّر -كما يرى أغلب المفكرين - عن حاجاتهم ومقاصدهم. وحتى تظهر لنا بوضوح آلياتها وفعاليتها في تحقيق موضوعنا، آثرنا البدء بتحديد ماهيتها ثم بيان أهميتها وكذا ما يترتب عن اعتبارها من مواقف على مستوى الساحة السياسية الوطنية .

أ-ماهية اللغة:

جاء في التعريفات للجرجاني أن اللغة هي" ما يعبِّربه كل قوم عن أغراضهم"[1]. وهي بهذا تطلق على اللسان لأنه الآلة التي يتم بها النطق[1]، وأنها الوسيلة التي يتم الاتصال بها بين بني البشر للتعبير عن أغراضهم كما أنها من المقومات الأساسية للأمة .

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص ص286-287.

واللغة وعاء الثقافة ومترجمة للهوية لما تساهم به في تشكيل الأمة وصقل محدداتها.

وإذا كان البشر يتميزون عن الحيوانات بخاصية النطق الذي يحوي في مبناه ومعناه الفكر والكلام، فإن الشعوب والأمم تتميز عن بعضها البعض باللغة. فالتفرقة الحقيقية بين شعوب المعمورة لا تتمثل في الحواجز الطبيعية كالغابات والجبال والأنهار والبحار والصحاري التي تجاوزتها الاختراعات العلمية والتكنولوجية في العصر الحاضر، بل إن أقوى ما تتمثل فيه هو اختلاف الشعوب في اللغات وما يتبع ذلك من تباين في الثقافات والهويات على أساس أن اللغة هي حاملة الثقافة والتراث وذاكرة الشعب.

واللغة أداة تفكير واتصال وأنها عامل انسجام يدعم المجتمعات الإنسانية ويميزها عن بعضها البعض[2]. والشعوب التي تتكلم لغة واحدة تكون ذات قلب واحد وروح مشتركة تعيش تحت دولة واحدة رغم ما يعترضها من عقبات.

ب–أهمية اللغة

وما يؤكد أهمية اللغة وارتباطها بنفسية الأمة وشخصيتها، كونها تمثل حاجزا لا يقل أهمية عن الحواجز الطبيعية . لقد ذهب إلى ذلك المفكر الألماني "هاردر Harder" حين اعتبر الطبيعة قد فرقت الشعوب وباعدت بينهم بالغابات والجبال والبحار... فإنها قد فرقت بينهم كذلك بواسطة اللغات والميول والسجايا[3].

من هذا، فإن كل لغة في حقيقتها تحمل في ذاتها عقائديتها ما دام أنها تحمل فكرا معينا وأن هذا الأخير يمثل هو الآخر رؤية للكون والوجود . إن علماء اللسان يعرفون اليوم تداخل اللغة بالإديولوجيا .

---

[1]– حافظ الجمالي، علم النفس الاجتماعي، دار مكتبة الحياة، ط2، بيروت ، د ت، ص 87.

[2]– بسام بركة، اللغة العربية، القيمة والهوية، مجلة العربي، العدد528، نوفمبر2002،ص86.

[3]– أبو خلدون ساطع الحصري، ما هي القومية، أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات، سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، لبنان، 1985، ص47.

وفرض لغة أو تعلمها هو في الحقيقة تعلم لعقائدية الناطقين بها. إنها تحمل في طياتها تجارب حياة وأسلوب عيش.

باختصار إنها خلاصة تجربة معيشة ونظرة عقلية وعاطفية لشعب من الشعوب. "إن اللغة التي تنتمي إلى مجتمع بشري معين والتي يتكلمها أبناؤه ويفكرون بواسطتها هي التي تنظم تجربة هذا المجتمع، وهي التي تصوغ بالتالي عالمه وواقعه الحقيقي . فكل لغة تنطوي على رؤية خاصة للعالم"[1].

على هذا الأساس فإن اللغة تمثل عنصر وحدة مثلها مثل الوعاء الذي تتشكل وتحفظ فيه مقومات الأمة. إنها عامل نقل الأجيال السابقة بالأجيال اللاحقة، فهي خزان الشعب وما يحفل به من ذخائر الفكر. واللغة تاريخ وتراث وفكر، وبالتالي فإن محاولة المساس بها يعني تهديد تماسك المجموعة التي تتكلمها، فهي تربط الأنا بالنحن."واللغة التي ترافق وتحدد وتحرك الفرد حتى أعمق أغوار تفكيره ومشيئته تجعل من اللملومة البشرية التي تتكلم بها جماعة متماسكة ، يديرها عقل واحد"[2].

ولهذا، اعتبرت اللغة أهم العناصر الثقافية؛ فهي وعاء الثقافة والفكر وبها يتم نقل التراث والمحافظة عليه. والاهتمام باللغة الوطنية لمجتمع ما هو الاهتمام بحياته وهويته باعتبارها القضية المحورية التي تعبر عن التحدي الحضاري الحقيقي الذي يشهده العالم العربي. فكيف يمكننا تصور مجتمع ما لو كان أناسُه بلا لغة يتكلمونها ؟

لقد ارتبط مفهوم الهوية بالمسألة الثقافية، وأداتها الأولى هي اللغة وبالتالي، فقد أصبح الكلام عن اللغة هو الكلام عن الهوية. فإذا كانت الهوية تقوم على تفاعل متعدد المستويات بين الفرد ومجتمعه، فإن اللغة هي الأداة الأولى والأهم في عمليات التواصل والاندماج داخل المجتمع. لهذا عُدَّت الأداة الأساسية لتحديد الهوية والتعرف على الذات عند الفرد كما عند الجماعة[3].

ولما كانت اللغة كذلك، فإنها تحقق في ذاتها جملة من الخصائص منها أن:

[1]– بسام بركة، المرجع السابق، ص84.

[2]– أبو خلدون ساطع الحصري، المرجع السابق، ص52.

[3]– حيدر ابراهيم، العولمة وجدل الهوية الثقافية، مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، العدد الثاني، أكتوبر، ديسمبر1999، ص101.

اللغة إحالة: من التعاريف التي تقدم للغة كونها جملة من الرموز ولكل رمز دال ومدلول. فإذا كان الدال يمثل الجانب المادي باعتباره رمزا مشكلا من وحدات صوتية، والمدلول هو الفكر أو محتوى الدال ومعناه، فإن الدلالة هي العلاقة الحاصلة بين الدال والمدلول. وهذه الأخيرة تختلف حسب السياق الثقافي والاجتماعي الذي وردت فيه.

ومن هنا كانت اللغة حاملة لرؤية هؤلاء الناس للواقع الذي يعيشونه. وعلى هذا الأساس، فإن الكلمة لا تؤدي وظيفتها التواصلية إلا إذا اعترف **أولا** الناس المتكلمون بها من خلال ما يُحمِّلونها من معنى تاريخيا وتزامنيا و**ثانيا** لأن القيمة وضعت على المحك وتحققت فعليا ومن ثمة الاعتراف بها في زمان ومكان محدودين[1].

ومن هنا كذلك، يمكن القول على غرار عبد الوهاب المسيري أن الدال وحقله الدالي مرتبطان بسياق حضاري محدد ويشيران إلى ظواهر بعينها دون غيرها[2].

كما أنها **وحدة دين:** فالأديان سواء كانت سماوية أو وضعية، تحتاج إلى أداة ووسيلة لغوية لنشر دعوتها وممارسة عبادتها.

إن اللغة في الممارسة الدينية تمثل واسطة للمناجاة، تربط الكائن المدنس بالكائن المقدس. وهكذا فإن الارتباط الذي ينقلها من العالم السفلي إلى العالم العلوي يجعل منها مقدسة. فالعبرية زالت من التداول أكثر من عشرين قرنا لكن ارتباطها بأسفار التوراة جعلها لغة محفوظة، ظل اليهود يحافظون عليها والقرآن الكريم أكد هذه العلاقة بين اللغة والدين، فلولا كلام الله المحفوظ ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[3] لزالت العربية واندثرت.

---

[1]- بسام بركة، المرجع السابق، ص 87.

[2]- عبد الوهاب المسيري ، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد المحوري، مشكلة المصطلح في الأدب والنقد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1983،ص67.

[3]- من سورة الحجر، الآية9.

ثم إن اللغة عبارة عن وجدان لما تحمله من معان قد تثير الفرح أو الحزن، التفاؤل أو التشاؤم، التقديس والتدنيس. فكلمة الأبيض عند المسلمين تدل على الطهارة والعفة وقد ترمز في ثقافة أخرى إلى المرض أو الموت[1] .

هذه إذن بعض الخصائص التي تجعل منها لغة متميزة ذات خصوصية ثقافية واجتماعية تعبر أصدق تعبير عن هوية أصحابها.

والشيء الوحيد الذي يعمل على توحيد الأمة يكمن في اللغة الواحدة التي يتكلمها الشعب الواحد. فهي تولد فيهم روابط كثيرة وتجعل منهم كلا لا يقبل الانفصام.

إن أول ما يهدف إليه الاستعمار عند محاولته اختراق أرض قومية ونهب خيراتها هو القضاء على لغتها. وبهذا فإنه مهما استخدم أعتى الوسائل لمحوها من الوجود، فإنها تبقى من الحصون المنيعة، والموانع الطبيعية التي لا يمكن تطويعها.

فالمحافظة على الوحدة اللغوية ضمان لوحدة الشعب، والعمل على تقسيم الشعوب وإثارة الثغرات والنزاعات فيها، لا يتم إلا من خلال إحياء لهجاتها، ونشر وتعميم لغته بين سكان البلاد التي يحتلها. هذه إحدى الآليات لإفناء اللغة الأصلية. وهذا ما روج له الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وطبقه في سياسته فرق تسد.

إن محاولته الاندماج بالشعب الجزائري كان من خلال إدماج النخبة المثقفة في لغته والعمل على نشرها بينهم.

لقد صرح أحد المسؤولين الفرنسيين في بداية الاستعمار الفرنسي "أن إيالة الجزائر لا تصبح حقيقة ممتلكة فرنسية إلا عندما تصبح لغتنا هناك قومية، والعمل الجبار الذي يترتب علينا نجازه هو السعي وراء نشر اللغة الفرنسية بين الأهالي بالتدريج، إلى أن تقوم مقام اللغة العربية الدارجة بينهم الآن"[2]. عندما يتم التنازع بين لغة الغالب لغة المغلوب، ونحن نعلم مدى التأثر الذي يحدث فتبدأ اللغة الغالبة في الانتشار تدريجيا من خلال استيلائها على دواوين الحكومة والأسواق إلى أن تدخل البيوت .

---

[1]– أحمد بن نعمان، المرجع السابق، ص121.

[2]–ساطع الحصري، المرجع السابق، ص60

"فأي شعب من الشعوب لا يفقد حياته إلا عندما يفقد لغته ويصبح من الناطقين بلغة حكامه، عندئذ فقط يكون الشعب قد ذاب وانصهر في بوتقة الفاتحين، واندمج فيهم اندماجا يفقده كل ما كان له من حياة خاصة"[1].

ولهذا عندما انتفض الشعب لمقاومة الاستعمار، كان أول سلاح استخدمه، العمل على استرداد اللغة التي عمل على طمسها وإثارة الشكوك حولها في كونها لغة بالية لا تصلح لأن تكون لغة العلم والتقدم.

لقد وصف الاستعمار المنادين باعتماد اللغة العربية بالمتعصبين ورغم التسليم بأن العربية كانت وما تزال ضعيفة في الجزائر، فإن الشعب كان دائم المطالبة بترسيم اللغة العربية. فقد تمثل ذلك قبل الاستقلال على يد حمدان خوجة والأمير عبد القادر وما قام به هذا الأخير من مفاوضات مع الاستعمار الفرنسي ثم جاء في القانون الأساسي لنجم شمال إفريقيا وحزب الشعب.

إن الثقافة التي كان يتميز بها حمدان خوجة مكنته من تشكيل مقاومة ضد الاستعمار هدفها تحرير الجزائر واستقلالها، وإبعاد وجلاء الاستعمار من أرض الجزائر، مع الاعتراف بالقومية العربية في الجزائر على أساس أن الشعبين (الجزائري و الفرنسي) لا ينتسبان إلى الحضارة نفسها.

ومن أقواله : " أن بين الشعبين الجزائري والفرنسي حواجز لا يمكن اجتيازها لأنهما لا يتحدثان نفس اللغة ولا يدينان بنفس الدين ولا يمارسان نفس العادات ولا يؤمنان بنفس التقاليد"[2].

وأما الأمير عبد القادر فقد كان هو الآخر حريصا على اللغة العربية لأنها مفتاح تذوق القرآن الكريم وفهمه. إنه أول من شكل حكومة عربية ديمقراطية جزائرية . وعند الإطلاع على تاريخ الأمير عبد القادر ونضاله ضد الاستعمار الفرنسي نجده بحق رائدا من رواد القومية العربية بمفهومها الحديث.إنها رد فعل عربي ضد خطر أجنبي. كان مطلبه الدفاع عن الحرية وعن حضارة ذات امتداد عربي وإسلامي. يظهر هذا من خلال خطبه وشعاراته التي حملها ضد الاستعمار الفرنسي والتي كانت تحمل في مضمونها التفريق بين معنى المواطن ومعنى الأجنبي، بين العربي وبين الرومي إشارة إلى الفرنسي.

[1]- المرجع نفسه، ص57.

[2]- أبو القاسم سعد الله، منطلقات فكرية، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، ط2، 1982، ص116.

إن تشبثه بقوميته ودينه ولغته العربية المستوحاة من التراث العربي الإسلامي بيان وسمة القومي الأصيل.

إن المطلع على تاريخ الحركة الوطنية يبرز له أن ما جاء في وثائق الأحزاب التي كانت سائدة آنذاك تجمع على وحدة اللغة العربية. فالقانون الأساسي لنجم شمال إفريقيا وحزب الشعب الجزائري ودستور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ثم تصريحات جبهة التحرير الوطني، كلها تؤكد بالإجماع على ترسيم اللغة العربية واحترامها. فالكلام عن العربية يعني الدعوة إلى الهوية الوطنية.

لقد ارتبطت عملية الدفاع عن العربية بالدفاع عن التراث والدين الإسلامي والهوية الوطنية في كل برامج الحركات الوطنية والثورة الوطنية . فأصبحت تراثا ثقافيا وإيديولوجيا سيوجه سياسة الدولة الثقافية نحو التعريب ووضع تصور لتعميم استعمال اللغة العربية[1].

يمكن القول أن اللغة العربية كانت مطلب الحركة الوطنية وجمعية العلماء المسلمين التي عملت على ترقيتها من خلال ربطها بالمرجعية السلفية ذات الطبيعة المشرقية.

لقد كان من آثار الاستعمار الفرنسي خلق نوع من الصراع الثقافي في الوطن الجزائري. ولفهم هذا الصراع ينبغي العودة إلى فهم طبيعة هذا الاستعمار، يعني بذلك فهم تميزه واختلافه عن باقي استعمار الدول العربية، لقد كان بالدرجة الأولى ثقافيا.

فقد فرض نوعا من الازدواجية تمثلت في وجود مجتمعين مختلفين:

- الأول يمثله المجتمع الأوروبي بهياكله ومؤسساته،
- أما الثاني فيكمن في المجتمع الأهلي بمميزاته وخصائصه والتي تختلف كلية عن المجتمع الأول.

هذا الوضع خلق إنتاج مثقف مفرنس لا يحسن إلا اللغة الفرنسية "يهدف أداء وظائف محددة تكمن في وظائف الوساطة على العموم داخل الحالة الاستعمارية الاستيطانية"[2]، لقد أنتجت المدرسة الفرنسية نظاما تعليميا يحمل إيديولوجية خاصة وطابعا كولونياليا.

[1]- سليمان الرياشي وآخرون، الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت1999، ص471.

[2]- ناصر جابي ، المرجع السابق،ص14.

أما المجتمع الأهلي فإنه هو الآخر عمل على تكوين وإنتاج متعلمٍ باللغة العربية للقيام بوظائف تخدم هذا المجتمع بحيث يكون محملا بإيديولوجية دينية. وقد أصبح هذا الوضع نفسه مكرسا بعد الاستقلال.

فالأمر يلخص في وجود انقسامية على مستوى المثقف تترجم في وجود لغتين مختلفتين للقيام بوظيفتين مختلفتين في فضاءات مختلفة. هذه الانقسامية ولّدت انقسامية في المهام والوظائف، فأصبحت ميادين كالتاريخ والدين والمرأة من اختصاص المثقف المعرب ، فله كل الحق وكل المشروعية في تناول مثل هذه المواضيع.

والتخصصات التي أضحت حكرا على المثقف المعرب الذي أصبح يحتل مناصب في بعض العواصم العربية الإسلامية، خلاف المثقف بالفرنسية الذي يملك شرعية التخصص في مجالات أخرى مختلفة، ويملك مناصب كالصناعة والتشغيل وغيرها.

إن الانقسامية مست حتى المؤسسة العسكرية. وقد برزت في ما يسمى بالضباط الفارين من الجيش الفرنسي ذوي التكوين الفرنسي وضباط جيش التحرير والذين تخرجوا من المدارس والكليات العسكرية الغربية محملين بتأطير إيديولوجي. وهكذا تبقى" العربية حتى داخل الجيش وأثناء الثورة لغة علاقة مع الشعب، الجنود، وتعليم إيديولوجيا "[1].

ما نستخلصه أن الانقسامية في الميدان الثقافي والتي تميزت بها مرحلة الاستعمار الفرنسي أعيد انتاجها من جديد بعد الاستقلال. وقد فرضت نفسها كواقع مر لا زالت الجزائر تعاني تبعاته وسلبياته. غير أن هذا الوضع لم يتم معالجته والحسم فيه، بل تم التعامل معه بنوع من البراغماتية. لقد رفضت النخب الحاكمة في الجزائر بعد الاستقلال فتح نقاش جاد حول المسألة الثقافية واللغوية وتداعياتها. وقد يعود ذلك إلى الخيارات السياسية التي تبنت نظام الأحادية الحزبية ممثلا في النظام الاشتراكي والذي راهن على العربية كلغة وطنية أولى والفرنسية كلغة ثانية.

[1]– ناصر جابي ، المرجع السابق،ص17.

ولقد كان من نصيب المثقف المعرب كل القطاعات ذات العلاقة بالدين والأيديولوجيا والتاريخ باعتبار النظرة السائدة للعربية كلغة دين وتراث وحياة آخرة، وتعامل واسع مع الفئات الشعبية بدون تأطيرها السياسي والإيديولوجي"[1].

خلاف ذلك فقد منحت قطاعات كالصناعة والإدارة، وكل ما يتعلق بجوانب التسيير إلى المثقف الفرنسي. ويعود هذا إلى النظرة القيمية للغة الفرنسية وإلى الشعور بالدونية أمامها على أساس أنها لغة التقدم والتكنولوجيا.

هذه الحالة ولدت صراعا بين النخب المعربة والنخب المفرنسة. وقد برز ذلك من خلال النزعة التوسعية لكل فئة ومحاولتها غلق الطريق أمام الأخرى.

إن النظرة الدونية للغة العربية كونها لغة دين وإيديولوجيا تمثل الارتباط بالماضي جعلها في نظر هؤلاء (الفئة المفرنسة) لغة عامة الناس لا لغة صناعة وإدارة، الأمر الذي جعلها تسد الأبواب أما كل محاولة اختراق من الفئة المعربة للقطاعات الصناعية .

إن حدة الصراع بين النخبتين تعود في الأصل إلى تكريس النظرة القيمية التي منحت للغتين؛ فالعربية تكرس التخلف والارتباط بالماضي وبكل تقليد، إنها تبقى مرتبطة بالتعاليم الدينية والتراث. وهي لغة المسجد وتعامل العامة. هذا خلافا للمؤسسة الصناعية ، التي بقيت حكرا على الفرنسية والمتكلمين بها. وقد كان نتيجة لهذا ، ارتباط اللغة في المخيال الشعبي بثنائية بدو، حضر. فالعربية تمثل البداوة والتخلف والانحطاط بينما المتكلم بالفرنسية ، فهو حضري تقدمي.

إن الإقرار بالتعددية الحزبية، فسح المجال إلى التعددية اللغوية والثقافية والمطالبة بها .

فمشكلة اللغة تطرح نفسها في عالم الشغل أكثر على أساس أن اللغة العربية ليست لغة المصنع والعمل. و كل هذا كان من تبعات الاستعمار الفرنسي والذي نتج عنه ضعف الدولة رغم إن الانقسامية والتي طالت المجتمع الجزائري في أعماقه قد مست المسألة اللغوية التي خلقت أزمة هوية للفرد الجزائري وأحدثت شرخا من خلال إفراز مجتمعين من طبيعة مختلفة. مجتمع أوروبي عصري بمؤسساته ولغته وقيمه، ومجتمع الأهالي والمتميز بمؤسساته التقليدية المحملة بالقيم الدينية ولغتها العتيقة الأمر الذي أحدث هوة داخل المجتمع الجزائري.

---

[1] - المرجع نفسه، ص17.

رغم ما خطط له الاستعمار الفرنسي في الجزائر من تفريق ومن ازدواجية في اللغة والثقافة، فإن هناك دعوات حاولت لم الشمل. فقد دعا ابن باديس إلى استثمار الفئة المفرنسة لأنها كنوز ضائعة محرومة منهم أمتهم، ولا سبيل لخدمة أمتهم إلا بتعلمهم العربية. إلى جانب هذا فإن أصحاب التكوين الفرنسي أخذوا كذلك في نشر الصحف باللغتين كما فعلت في ذلك منظمة الطلبة الجزائريين.

وإذا ما ربطنا القضية بالافتراضي والحقيقي، فعلى المستوى النظري أكدت الوثائق الرسمية الخاصة بحزب جبهة التحرير الوطني على أهمية التعليم والثقافة العربية في إعادة بناء الجزائر المستقلة، وبالدرجة الأولى إعادة الاعتبار للغة العربية باعتبارها الأداة الحقيقية المعبرة عن الثقافة الوطنية. وفي هذا السياق أكد برنامج طرابلس ضرورة استعادة اللغة العربية لوظيفتها كلغة عصرية تساعد على تقييم التراث الوطني وإعادة بنائه. وهذا بدوره يعزز قيم الماضي والحاضر والتي يجب العمل على دمجها في الحياة الفكرية حتى تساعد على تغذية الروح الوطنية.

إلى جانب هذا أكد الرئيس بن بلة أن اللغة العربية (الوطنية) يجب ألا تقتصر على بلد بمفرده، فاللغة العربية أوسع من الحدود الجغرافية والهويات العرقية[1].

أما على مستوى الممارسة (الحقيقي) فإن فترة بن بلة تميزت بازدواجية الثقافة على مستوى النخبة المتعلمة وبالتعدد اللهجي على المستوى الشعبي. لقد ظهر صراع على مستوى النخبة بين المفرنسين والمعربين خاصة حول مسألة اللغة الوطنية . ذلك أن مفهوم العروبة يكاد يتطابق مع مفهوم الإسلام إلى جانب البربرية، فتتمازج إذ ذاك عناصر الدين واللغة وتتجنس وتتفاعل سواء بالتآزر أو التنافر[2].

يعود هذا الصراع في الأصل إلى الخلفية الإيديولوجية لكل جهة منهما. تروج الأولى للفرنسية لأنها حاملة للثقافة الغربية وأن أية تنمية لا تتم إلا من خلال الابتعاد وجعل قطيعة مع كل ما هو عربي إسلامي أصيل.

[1]- سليمان الرياشي و آخرون، المرجع السابق، ص445.

[2]- سعد الغراب، العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، د ط ،1990، ص ص 17،18.

أما الجهة الثانية فإنها ترى في اللغة العربية الوسيلة الوحيدة للحفاظ على التراث العربي الإسلامي، والربط بين الماضي والحاضر.

وفي هذا المستوى من الخطاب ظلت المناداة باستعمال اللغة العربية كلغة وطنية حبيسة البنود النظرية، نظرا للازدواجية اللغوية (مفرنس، معرب) وهذا من خلال استعمال الفرنسية كلغة أساسية على مستوى أجهزة الدولة. هذا الأمر وسّع الهوة بين المعربين والمفرنسين. من هنا نلاحظ التناقض القائم بين ما هو افتراضي وما هو واقعي، بين ما هو ثابت في النصوص والوثائق في شكل مبادئ وبين الإيديولوجيا الممارسة.

أما مرحلة الرئيس هواري بومدين فقد نادى بتطبيق سياسة التعريب كاستراتيجية للتخلص من تبعات ورواسب الاستعمار الفرنسي ولا يتم ذلك إلا بإصلاح البرامج التعليمية.

لقد أصبحت اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية في عملية التدريس أما فيما يخص تعريب الإدارة فقد لوحظ في ذلك نوع من التراجع بسبب الصراع الذي كان قائما بين النخبة المعربة والنخبة المفرنسة.

لقد أعلن الرئيس بومدين أن سنة 1971 ستكون بداية لتعريب كل الإدارات ما لوحظ أن انقساما مس الجانب الإداري، خاصة من جانب الوظائف فقد استأثرت الفئة المعربة بالدين والتعليم والعدالة والإعلام.

أما من ناحية الاقتصاد والصناعة والتخطيط، فكان من نصيب الفئة المفرنسة. "لقد أدى توزيع الوظائف داخل أجهزة الدولة على أساس ثقافي وإيديولوجي وإلى تقسيم العمل على أساس لغوي"[1].

إن هذه السياسة المتبعة من قبل الدولة جعلت من الفئة المفرنسة أكثر خضوعا في العمل مقارنة بالمعربين. هذا ما أدى إلى شعورهم بنوع من الاغتراب والتهميش والإغفال من قبل الدولة، وكأنهم مواطنون من الدرجة الثانية.

---

[1]- سليمان الرياشي وآخرون، المرجع السابق، ص 454.

إن الملاحظ بين ما هو معلن عنه كمبادئ وما هو ممارس في الواقع من خلال السياسة المتبعة يبرز وجود سياسة مقصودة تعمل على التمييز والتفريق بين أفراد الشعب الواحد، كاستراتيجية لسيادة النظام وضمان بقائه. هذا من جهة، وقد يكون من الصعوبة التخلص من التبعية والوضع الذي خلقه الاستعمار رغم ما يبذل من جهود وسياسات من جهة أخرى، وقد يعود سبب ذلك إلى ضعف الإدارة السياسية ، وعدم جديتها وحرصها على تطبيق ذلك.

وحتى التعريب الذي انتهجته الدولة لحل مشكلة اللغة، لم يكن القصد منه إغناء اللغة العربية وإثرائها بقدر ما كان رد فعل على الفرنسية التي هي لغة الغريب ولغة الآخر الدخيل .

وحتى وإن كانت النوايا صادقة اتجاه التعريب كونه "يصل إلى خلق وحدة في الفكر والإحساس بين أفراد المجتمع والعمل الدائب على إدامة هذه الوحدة لتحفظ التوازن بين الفئات الاجتماعية في منظمة سياسية واحدة "[1]، فإنه قد خلق مشاكل عادت بالمرض على الدولة والمجتمع معا. ذلك أن "أية سياسة تعريب يعوزها التبصر، قد ينظر إليها من طرف الأقليات اللغوية وكأنها فعل عدواني، وبذلك تتحول السياسة اللغوية إلى مصدر للنزاعات الإثنية بحكم الارتباط بين العنصرين اللغوي و الإثني"[2].

ومن هنا تكون الدولة، من خلال سياسة التعريب، قد تسببت في إقصاء الآخر الموجود فينا. إنه الأقليات اللغوية والثقافية التي أصبحت تفرض وجودها وتؤكد ذاتها شيئا فشيئا بعد الإفراج عن مرحلة التعددية.

بهذا أصبح الكفاح ضد التبعية الثقافية أحد الأهداف الرئيسية للثورة الثقافية والذي وعد النظام بالعمل على تحقيقها. لكن ما لوحظ ميدانيا ازدياد التبعية الثقافية عن طريق تعميم انتشار اللغة الفرنسية في جميع مراحل التعليم. ويبقى المشكل اللغوي في الجزائر مطروحا يحتاج إلى جرأة وشجاعة حازمتين.

المبحث الثاني: القبيلة و الزاوية

[1]– أحمد بن نعمان، المرجع السابق، ص84.

[2]– عياض بن عاشور، المضاعفات السياسية للإشكالية اللغوية في البلدان العربية، مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، عدد17، صيف1999، الدار البيضاء، المغرب، ص19.

1-القبيلة :

اختلف الباحثون في مجال العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية في تحديد مفهوم القبيلة ، الأمر الذي أدى إلى تعدد معاني هذا المفهوم. فمن تفكيك مفهوم القبيلة نحصل على مفهوم "القلب" والذي يعتبر مصدر العاطفة، وهي استعداد نفسي ينزع بصاحبه إلى الشعور بانفعالات وجدانية خاصة، والقيام يسلوك معين حيال شيء أو شخص معين أو جماعة أو فكرة معينة[1] .

وقد نحصل على كلمة القبلي وعكسه البعدي. والقبلي هو كل ما هو فطري في الإنسان وسابق لكل ما هو بعدي أو مكتسب. فمفهوم القبيلة قد يتضمن في بعض جوانبه فكرة الوراثة والسلالة الواحدة ، كونها تنحدر من جد واحد أو بما يجمع من أعضائها من روابط الدم .

ويورد ابن منظور معنى أقرب من هذا حينما يقول :"وربما كانت القبيل من أب واحد كالقبيلة "[2].

ويراد بالقبيل النسل. فقد جاء في الآية الكريمة "أنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم"[3].

القبيل كما ورد في صحاح الجوهري يعني "الكفيل والعريف"[4]

والذي يدل على فكرة التضامن والتكافل والتعاون، وكلها صفات يتضمنها مفهوم القبيلة.

وفي هذا الإطار هناك من ذهب إلى توسيع مفهوم الوراثة من خلال إرجاعها إلى جملة العادات والتقاليد والأعراف والتي يمكن أن يتوارثها الجماعة الواحدة .

هذا ما أشار إليه R. Montagne من تحديده للقبيلة، فهي عنده لا تتحدد بانتمائها إلى جد مشترك فقط بعد ما تحدد أيضا في وحدة التسمية ومجال العيش وفق تقاليد وأعراف موحدة ....[1]

---

[1] جميل صليبيا ، المعجم الفلسفي ، ج2 . دار الكتاب اللبناني 1982 ، بيروت ، ص43.

[2] ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، د ت ، ج11 ، بيروت ص541.

[3] من سورة الأعراف الآية :27

[4] – إسماعيل بن حماد الجوهري ، الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ن الجزء الخامس ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الط 4 ، 1987 ، ص1797.

وقد نحصل من تفكيك مصطلح القبيلة، على لفظة القبلة والقلة. فإذا كانت القبلة هي الوجهة الذي يتخذها المسلم أثناء الصلاة والتي لا يحيد ولا ينحرف عنها طيلة تأديته لهذه الشعيرة، فإن التقابل هنا يقع بين مفهوم القبلة ومفهوم القبيلة. ففي هذا المعنى نجد الفرد المنتمي إلى القبيلة يتخذ منها قبلته ومثله الأعلى الذي يدافع من أجله ومنها تتحدد هويته من خلال انتمائه إلى عصبية معينة .

و لفظة "القلة" قد تكون أقرب من معنى القلبية، لأن من المعاني التي تتخذها القبيلة، أنها جماعة تتكون من ثلاثة من الناس فما فوق أو الثلاثة من الناس يشكل ما يعرف بالقلة من الناس هذا ما يذكره ابن منظور في لسان العرب: "والقبيلة هي جماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى كالزنج والروم والعرب، وقد يكونون نحو واحد فربما كانت القبيل من أب واحد كالقبيلة..."[2].

أ-أساس البناء القبلي:

يتطلب تواجد القبيلة توفرها على أرض جماعية، ذلك أن الدفاع عنها وحمايتها من المهاجمين يعد عاملا في توطيد وتكتل أعضاء القبيلة الواحدة .

ومما تؤكده بعض الدراسات أن للتنظيم القبلي علاقة وطيدة بالظروف البيئية، فالبيئة الصحراوية تفرض ضرورة الترحال والرعي والدفاع عن الذات وكسب القوت . فقساوة الطبيعة وندرة مياهها ومواردها تفرض على أفرادها نوعا من التضامن والتكافل القبلي ضمانا وحفظا للذات من الأخطار التي تهددهم .

ومن الأسس التي تنبني عليها الجماعة القبلية فكرة العصبية والتي يقصد بها ابن خلدون تلك القوة الجماعية التي تمنح أفرادها القدرة على المواجهة سواء كانت المواجهة مطالبة أم دفاعا[3]. إنها النعرة التي يحملها الفرد اتجاه ذويه ، فهي طبيعية فيه وفطرية .

[1] – محمد نجيب بوطالب ، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي ، ص87 . مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة أطروحات الدكتوراه ط 1، 2002 بيروت ، ص57.

[2]– ابن منظور، لسان العرب ، دار صادر، بيروت، د ت ،ج11، ص541.

[3] – الجابري ، فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، مركز درسات الوحدة العربية ، ط 6، 1994 ، بيروت ، ص170.

"ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالها ضيم أو تصيبهم هلكة ، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ، ويود أن يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك .... "[1] وهي التي تدفع بالفرد إلى نصرة ذويه في الدم والدفاع عنهم . "فالنزعة الطبيعية في البشر منذ كانوا ... وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة و النصرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وتعظم رهبة العدو لهم."[2]

لكن هذه الرابطة الطبيعية لا تلبث أن تتحول إلى رابطة اجتماعية نتيجة المظاهرة والتحالفات والولاءات بين القبائل بعضها البعض. وتصبح فكرة الانتماء إلى جد واحد وهْم من الأوهام. وهذا ما توصل إليه (جاك بيرك J. Berque) في دراسته للقبيلة المغربية مؤكدا أن الرجوع إلى فكرة الجد الواحد ما هو إلا وهم[3] وبالتالي يفسح المجال إلى تأكيد الفرضية التي ترى أن القرابة داخل القبيلة ليست دموية وإنما هي اجتماعية .

يذهب الجابري من خلال القراءة التي يقدمها لابن خلدون على أنها رابطة اجتماعية ذات بعد نفسي بما يحويه من شعور ولا شعور، تربط أفراد جماعة ما ربطا قائما على القرابة لتظهر وبشدة عندما يكون هناك خطر ما يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو جماعة.

إن الرابط هنا قد يكون اجتماعيا أو قد يكون نفسيا؛ فهو يبدأ من زمن التكون الجماعي إلى التكون الفردي ليتغلغل في ذاتية الفرد ومن خلالها يظهر التعبير عن هذا الرابط في شكل استجابات وردود أفعال شعورية أو لا شعورية. من هنا يمكن القول أن ابن خلدون سبق القول بالضمير الجمعي الذي يجد صداه في أنا كل فرد .

[1]- عبد الرحمان بن خلدون ، المقدمة (تاريخ العلامة ابن خلدون) ، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة ، بيروت ، لبنان ، 1982، ص225.

[2]- محمد نجيب بو طالب، المرجع السابق، ص 176 .

[3] J. Berque , « «qu'est ce qu'une tribu nord-africaine 2 volumes . Armand collier, Paris 1953 , p 261.

إن هذا الرابط الاجتماعي النفسي يقوم في أساسه على فكرة القرابة والتي يعبر عنها ابن خلدون بالنسب، الذي يعد حسبه أول شيء يشد أواصر القبيلة ويقوي روابطها .

فما هو المفهوم الذي يقدمه ابن خلدون لهذه الركيزة ؟ وهل يتأسس هذا المفهوم انطلاقا من الروابط الدموية أم يتعدى ذلك إلى أشكال أخرى كالتحالف والولاءات التي قد تتم بين القبائل ؟

يميز ابن خلدون بين نوعين من النسب :

- الأول قريب وهو حقيقي ويقصد به الرابطة الدموية التي تربط بين ذوي القربى والأرحام.

- أما الثاني : بعيد وهمي ويعرف بالمعنى الواسع الرمزي الذي يتشكل بفعل الاختلاط والاحتكاك وعلاقات الجوار القائمة بين القبائل، كالاشتراك في منطقة سكنية. يكون من نتائجه جملة التحالف والولاءات والانتماءات [1].

وإذا كان الأساس وثمرة العصبية النسب عند ابن خلدون، فإنه لا يحصرها في الرابطة الدموية لأنه لا وجود لعرق صاف، وبالتالي فإن الاعتقاد بالانتماء إلى جد واحد مشترك أمر وهمي فالانتماء الحقيقي إنما يكون لجماعة أو عصبية معينة والنسب لا يعني ضرورة القرابة الدموية ، بل إنه فقط العلامة المميزة للجماعة . وهو بمثابة ورقة تعريف جماعية لا غير[2] .

انطلاقا من هذا فإن القبيلة لا تتحدد عند ابن خلدون بالرابطة الدموية الخالصة، بل تتعدى ذلك إلى الروابط الجغرافية والاجتماعية والسياسية . فالروابط الدموية الحقيقية قد تتلاشى أهميتها وتفقد من وظيفتها من خلال الاستعاضة عنها بعلاقات الحلف والتعاضد والتعايش في الاستجابة لمستلزمات التلاحم الجماعي[3] .

وهذا ما أقره علماء الأنثروبولوجيا المحدثين من أن مفهوم القرابة في المجتمعات البدائية " لا يشمل علاقات الزواج وحدها، بل يشمل أيضا تلك العلاقات التي تقوم بين الناس بسبب الجوار في

---

[1] - ازاد أحمد علي وآخرون ، الفكر الإجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية. مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1، بيروت 2004 ، ص144.

[2] - الجابري ، المرجع السابق ، ص172.

[3] - أزاد أحمد علي وآخرون ، المرجع السابق ، ص145.

المكان والاشتراك في الأعمال. فالقرابة التي تحصل في علاقات النسب تربط الناس مع بعضها البعض بل يتعدى ذلك ليشمل علاقات أخرى من حيث علاقات الإنتاج والعلاقات السياسية.

وبذلك تصبح اللحام التي تشمل النظام الاجتماعي كله "[1].

وحتى إن ساد الاعتقاد عند بعض العلماء والفلاسفة أن لا وجود لمجال تقارب بين القرابة والنظام السياسي، فإن ما تؤكده الأنثروبولوجيا السياسية اليوم من خلال بعض الأبحاث والدراسات الميدانية على غرار العالم فلنسVelson ودراسته على جماعة الفونغا بملاوي ودراسة دوركايم على مجتمع غاند، تثبت وجود تقارب وتعايش بين النسقين القرابي والسياسي[2] .

يفهم من هذا أن الاعتقاد في النسب الواحد كاعتقاد أفراد قبيلة بانحدار هم من أب واحد وأم واحد قد يؤدي إلى ظهور تحالفات مبنية على المصاهرة ومنه إلى بناء علاقات سياسية.

وإذا ما نظرنا إلى القرابة من زاويتها الواسعة نجد أن مفهومها قد يتعدى حدود العشيرة والقبيلة، وعندها يصبح كل أفراد المجموعة أخوة . وهنا لا نجد المجتمع "أغرابا فالجميع يعتبرون أقارب ينتمون إلى بعضهم العض من خلال أنواع مختلفة من القرابة "[3]، لنجد أنفسنا أقرب إلى نوع من التقابل مع مفهوم حداثي يصطلح عليه بالمواطنة• .

---

[1] - الجابري ، المرجع السابق ، ص33.

[2] - بلانديه ، الأنثروبولوجيا السياسية ، ترجمة جورج أبي صالح ، منشورات الإنماء القومي ، ط 1 ، 1986 ، بيروت ، ص49.

[3] - محمد عبده محجوب ، المرجع نفسه ، ص36.

• تحديد مفهوم المواطنة:المواطنة بالفرنسية Citoyenneté مشتقة من كلمة مواطن Citoyenالتي هي بدورها مشتقة من الكلمة اللاتينية Civis ومن الإغريقية Polites وتعني عضوا في المدينة (G.Dict .de philosophie, opp.cit,P135).وكلمة Polis اليونانية تعني المدينة باعتبارها وحدة سياسية مستقلة لا كجماعة من السكان. فالمواطن ليس فقط ساكن المدينة؛ ففي أثينا لا يتمتع كل السكان بصفة المواطنين، ذلك أن المواطن هو الذي يجمع الشروط الضرورية للإسهام في إدارة الشؤون العامة ضمن إطار المدينة. فهناك إذن فرق بين المواطن والفرد.إن المواطن له الحق في المساهمة في إعداد القانون أما الفرد فيكتفي بالانصياع له. وهنا يظهر المواطن على أنه أكثر ارتباطا بالدولة.(يراجع روبير بيلو، المواطن والدولة، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت،ط2،1977، ص10).

أما اصطلاحا فهي كلمة قانونية وسياسية يعتبر فيها الفرد عضوا في الجهاز السياسي، له حقوق سياسية ويشارك في السلطة. (أنظر: Jacqueline Russ , Clotilde Bedât le Guil, Bordas, Op.cit,P58.)

نصل في الأخير إلى أنه إذا كان أساس العصبية عند ابن خلدون النسب فإن الشيء الذي يختفي وراء هذا الأخير يكمن في المصلحة المشتركة والمتمثلة في أمور العيش والتي يمكن اعتبارها الدافع إلى تلاحم أفراد القبيلة ووقوفها أمام كل تهديد خارجي قد يأتيها من عصبيات أخرى. ويبقى الصراع هو الطابع المميز للقبيلة وأساسه صراع من أجل البقاء .

ب- القبيلة والدراسات الاستعمارية

إن الدارسين للقبيلة في المرحلة الاستعمارية جعلوا منها نموذجا يلائم المجتمعات التقليدية المرتبطة بكل ما هو ماضي. أما المجموعات التي فقدت تقليديتها وأصبحت عصرية لا يصدق عليها هذا المفهوم.

إن ما يفسر الاستعمال الكثيف لمفهوم القبيلة في الدراسات الكولونيالية هو أنه يعود إلى التوظيف غير البريء لها ؛ فهي عندهم تمثل نقيض البدنية والحضارة والعصرنة. ومن هنا وجد الاستعمار الفرنسي التبرير العقلاني لإضفاء الشرعية على كل ما يقوم به من تدمير للبنى التقليدية للقبلية .

ومن ذلك أنه قدومه لهذه المجتمعات التي نعتها بالبدائية والوحشية إنما كان بهدف تحضيرها.

ومن هنا فالدراسات الاستعمارية (ممثلة في الضابط الباحث) قدمت القبيلة في هذا الإطار كأداة للهدم والانقسام المجتمعي بدل الوحدة والبناء. ولهذا جاءت هذه الدراسات ذاتية ويغلب عليها الطابع الإيديولوجي. لقد كان الهدف منها فهم طبيعة البناء الاجتماعي لهذه المجتمعات لأجل التحكم فيها وكسر شوكتها التي ما فتئت تشكل عائقا في وجه الاستعمار. فقد كانت أغلب الثورات والمقاومات التي ناهضت الاستعمار ذات طبيعة قبلية بدوية .

إن هدفه المسطر لم يقف هنا بل ذهب إلى حد تحقيق عملية مسخ كامل لإفراغ القبيلة من كل مقوماتها حتى يسهل اجتثاث المجتمع بكامله .

إن النظرة الأنثروبولوجية الاستعمارية كانت قائمة على علاقة قوامها القوي مقابل الضعيف، المتحضر مقابل البدائي المتوحش، لتتحول فيما بعد إلى علاقة بين المتحضر والمتخلف. كل ذلك لخدمة أغراض الاستعمار[1] .

لقد اتبع الاستعمار كل الأساليب والاستراتيجيات بما في ذلك زرع الخلاف والشقاق بين القبائل والعمل على استمالة بعض زعمائها وشيوخها والاستعانة بهم في القضاء على المقاومات القبلية. فقد "عرف الضباط الفرنسيون أسباب عداء الطرق الصوفية للأمير عبد القادر فبحثوا في استمالتهم وعقد تحالفات معهم تحت ما يعرف بالسياسة العربية لنابوليون الثالث"[2].

إن الهدف من كل هذا كان يرمي إلى تطويع المجتمع القبلي الجزائري لصالح الإدارة الفرنسية وترسيم الاستعمار من خلال عملية إدماج كلي للمجتمع الجزائري الأهلي تحت الإمبراطورية الفرنسية. وتحت شعار فرق تسد، أحدث الاستعمار الفرنسي في الجزائر بسياسته الاستيطانية انقساما في المجتمع تمثل في إجاد طرفي نقيض .

يمثل الطرف الأول: القبائل البدوية المنحدرة من الأصول العربية ، أما الطرف الثاني هم السكان الأصليون للمنطقة والذين يعودون في أصولهم إلى البربر (الامازيغ).

لقد راهن الاستعمار عليهم من خلال العمل على استمالتهم إليه . ومما ساعد على ذلك، ما كان رائجا من تصورات حولهم. فالأمازيغ يمثلون "الفئة الجزائرية الوحيدة التي كانت لها قابلية التكيف مع القيم الاقتصادية والسياسية للمجتمع الصناعي. فالقبائلي إنسان عقلاني يشبه البروتستانتي في جدية العمل وروح المبادرة ، ويشبه الأمريكي في نزعته الديمقراطية ."[3]

من خلال النزعة الانقسامية التي عرف بها الباحثون الأنثروبولوجيون، فقد وسموا القبيلة العربية البدوية بتوارثها السلطة عن طريق توارث الرئاسة والمشيخة، مقابل القبيلة البربرية التي وصفت

---

[1]-Philippe Luca, jean Claude vetin : l' Algérie des Anthropologues , Edition Française Maspero , Paris 1979, p 30.

[2]-Lhouri Addi , Op.cit, p29.

[3] – جان فافري ، التقليدية والتحديث المعاق في الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي ، بنسالم وآخرون، ترجمة عبد الأحد السبتي و عبد اللطيف الفلق، دار طوبقال للنشر،ط2، 2007، ص ص 109،110.

بممارستها الديمقراطية كالانتخابات مثلا. "ولذلك عملت مختلف الهياكل الاستعمارية على تعميق إيديولوجية الانقسام بين البربر والعرب، بين المستقرين والقبائل البدوية وشبه البدوية ...."[1]

إن ما ساعد المستعمر على ذلك معرفته بتاريخ المنطقة، الأمر الذي سهل له طريقة التعامل مع سكان منطقة القبائل والعمل على استمالتهم إليه. "فخلال مرحلة الاستعمار، واجهت المنطقة السلطة التركية بالعصيان، ثم رفضت الانضمام إلى صفوف الأمير عبد القادر، مما جعل المجتمع القبائلي في مأمن من العمليات العسكرية الفرنسية ..."[2]

إن طبيعة السياسة المتبعة في منطقة القبائل جعلت من سكانها لا يترددون في العمل بضيعات المعمرين . إن مثل هذه الوقائع تعد الأساس التاريخي لثنائية القبائلي / العربي وما يطابقها من تعارضات الديمقراطي / الاستبدادي ، العمل / الكسل ، الانضباط / التهاون . إنها جملة الخصائص التي أطلقتها الإيديولوجيا الاستعمارية لإحداث شرخ كبير في التركيبة العرقية للمجتمع الجزائري بهدف التفريق والتقسيم والتي لا زالت تجني جزائر اليوم تبعاتها وآثارها.

2-الزاوية:

يقصد بالزاوية هنا الطريقة الصوفية (الروحية)التي تحكمها علاقة تجمع بين الشيخ ومجموعة من لأتباع يعرفون بالمريدين. ويشترط في الشيخ أن يكون من أصول شريفة أو يعود إلى نسب صوفي (روحي) له من القدرة العلمية والذكاء الحاد ما يؤهله لذلك .

إن المفاهيم كالقبيلة ، القرابة ، الزاوية آليات قد توظفها الأحزاب في تجاوزها لأزمة الاختلاف بين الافتراضي و الحقيقي .

لهذا، فإننا سنقوم بقياس مثل هذه المفاهيم و إبراز توظيفاتها في محتوى الخطابات والشعارات السياسية لدى الحزب السياسي المدروس كعينة في الجانب التطبيقي .

إن المتأمل في هذا التحديد يلاحظ انتقاله بثلاث لحظات زمنية .

[1] - محمد نجيب بوطالب ، المرجع السابق، ص ص100،101.

[2] جان فافري ، المرجع السابق، ص108.

- لحظة الزمن الأول : وتتمثل في أن الزاوية تتطلب عنصرين أساسين إحداهما مادي والآخر روحي .

إن العنصر المادي : يمثل المكان وهي الأرض التي تقام على هذه المؤسسة، ذلك أن المكان في المخيال الشعبي مقدس لأنه يرتبط بوجود ضريح أحد الأولياء أي واحد من سلالته يكون قد ورث الولاية .

أما العنصر الروحي فيشكل المذهب/ الطريقة [1] التي تلقن في تنشئة المريد وهي ما يصطلح عليها بإيديولوجيا الزاوية .

علما أن الدرس لا يتخذ صبغته الدينية إلا من حيث المظهر، من حيث أنه يقترح أجوبة إيديولوجية اختارت لذاتها لغة وقاموس الدين [2] فيما يميز الزاوية عن غيرها من الزاوية تميزها باتباع مجموعة أوراد وأذكار وأحزاب لا تخرج في طبيعتها عن الإطار الديني الميثولوجي وإلى أن توظف في تربية المريد السمع و الطاعة والامتنان لأوامر الشيخ .

و" كما هو الشأن في كل مجموعة اجتماعية، يتميز بعض تفكير الخدام والاتباع بنوع من السذاجة (أو البساطة)عندما يتعلق الأمر بادراك إيديولوجية معتقداتهم أو يصل بهم الأمر إلى درجة الاستخفاف بتلك المعتقدات على الرغم من تسليمهم بمحتوياتها الإيديولوجية. وإذا وجد شك ما عند الخدام، فإنه ينحصر فقط في تقويمهم لصالح بعينه أو لزاوية بعينها، وليس حول الفرضيات الأساسية لمعتقدات الزوايا المتعلقة بتدخل الغيب في شؤون الدنيوية"[3]

هذا يعني أن عملية التلقين قد هيأتهم إلى التصديق الأعمى والولاء المطلق و إلى عدم التمرد والاستسلام .

من هنا يفهم الدور الذي كانت تقوم به الزوايا تاريخيا: فقد كانت تهيئ فقراءها و مريديها لمواجهة المستعمر عن طريق أرضية دينية أيديولوجية تقوم في ذلك بشحذ عواطفهم بالرغم من تفوقه

[1]- لكل زاوية طريقة تنتهجها في تربية مريديها .

[2]- نور الدين الزاهي ، الزاوية والحزب ، الإسلام السياسة في المجتمع المغربي ، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية ، الدار البيضاء ، 2003 ، ص 19.

[3]- ديل إكلمان ، الإسلام في المغرب ، ترجمة محمد أعفيف ، ج2 ، دار توبقال ، ط 1، الدار البيضاء 1991 ص 46 .

المادي. لقد كانت تمثل مركزا عسكريا في صد هجمات الغزاة البرتغاليين والإسبانيين على شعوب المغرب العربي .

فأسس تواجد الزاوية في بعض الرباطات الجهادية التي أقامها العلماء والقادة بالمغرب العربي، إنما يعود لحماية الثغور والممرّات الاستراتيجية المؤدية إلى أرض الإسلام ...[1]

بالإضافة إلى هذا فقد أدت الزوايا دورا فعالا في الحفاظ على اللغة العربية وإعلاء الدين ونشره متبعة في ذلك دورا الوعظ والإرشاد .

نلمس دورها التعليمي بارزا حيث أجمع المؤرخين أن نسبة الأميين في الجزائر عام 1830 كانت أقل مما كانت عليه في فرنسا بالذات .[2]

هذا عن اللحظة الأولى، أما لحظة الزمن الثاني فتتمثل في استحواذ علاقة الشيخ بالمريدين (شيخ . مريد). هذا يعني أن مؤسسة الزاوية تشترط وجود "الشيخ" كرمز ثم يأتي الأتباع .

فالجماعة تتأسس انطلاقا من وجود الرمز المقدس (الشيخ). و هذا ما يشير إلى أسبقية الروحي على المادي في بنية الزاوية.

ثم إن العلاقة بين الشيخ والمريد هي علاقة شرطية اتصالية لا يتحقق مشروطها إلا بتوفر شرطها. وهذا يعني أن كينونة المريد لا توجد ولا تتحقق إلا بوجود الشيخ. ثم إن العلاقة التي تربط الشيخ والمريد هي علاقة تحكمها قيم عمودية تنطلق من الأعلى نحو الأسفل وقائمة على الانصياع التام لأوامر الشيخ. وهكذا فالمريد كذات منفعلة لا تتحقق إلا بتواجد الشيخ كذات فاعلة.

أما لحظة الزمن الثالث تكمن في شروط كينونة الشيخ ، إذ أن "هناك نوعا ثالثا من المشروعية في الإسلام تمثله الوراثة وقد تكون سلالية أو روحية وقد تجمع نسب من الأنساب بشقيها السلالي والروحي . فالوراثة بالدم ممكنة لأن العروبة ليست من الصفات التي تشترط في رجال الدين بينما

[1]–جورج الراسي ، الدين و الدولة في الجزائر ، من الأمير عبد القادر إلى عبد القادر ، دار القصبة للنشر ، الجزائر دون الطليعة ،2008، ص226 .

[2]–جورج الراسي ، المرجع نفسه ، ص 229 نقلا عن walsin Esterhary et urbain في مجلة التاريخ الحديث و المعاصر تحت عنوان "الوضع الثقافي و المعنوي في الجزائر عام 1830 عدد أيلول/سبتمبر 1955.

يستمد الصنف الثاني شكله من نموذج المذهب الصوفي. إن انتقال السر الصوفي من الشيخ إلى المريد الوارث يتم بطريقة التكفل بهذه المشروعية كما هي مكفولة بالانتقال من الأب إلى ابنه الوارث له ."[1]

نخلص من هذا القول أن الحصول على رتبة الشيخ يشترط فيها الأصل الشريف أو النسب الروحي ، يعني أن الولاء يتوارث أبا عن جد أو عن طريق ما يعرف بالسلالة الروحية أو المذهب .

وما يكمن الإشارة إليه هنا أن الزوايا تختلف عن الطرق الصوفية كونها تقوم على عنصرين أساسيين:

- تواجدها في أماكن محدودة .
- تشكلها من عناصر أهمها وجود ضريح أحد الأولياء أو أحد أقاربه إلى جانب قاعتين إحداهما للصلات وأخرى للدروس . بالإضافة إلى بعض البيوت التي تتخذ شكل زنزانات لاستقبال الضيوف وعابري السبيل .

ويمكن لشيخ الزاوية أن يكون من إتباع طريقة ما، كما أنه غالبا ما يتم ربط الزاوية باسم أحد الأولياء الصالحين المدفونين قريبا منها [2] أو بالسم المنطقة المتواجد فيها .

ونتيجة الدور الفعال الذي كانت تقوم به الزوايا في الجزائر، فقد ضاق الاستعمار بها، حيث عمل بمختلف الوسائل على إعاقة هذه المدارس (الزوايا) وعلى تجريد الشعب من كل أسلحته المعنوية و المادية .

فقد أصدر بتاريخ 18 أكتوبر 1892 مرسوما يقضي بعدم فتح مدارس عربية إلا برخصة من الحكومة، مراعين في ذلك شروط قاسية أهمها أن يكون فاتحها مخلصا لفرنسا[3]. وإلى جانب ذلك، عمل على فتح المدارس الفرنسية بهدف نشر لغته وتعميمها للقضاء تدريجيا على اللغة العربية.

---

[1]– إرنست كلنير ، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادر المغربية في بني سالم وآخرون الأنثروبولوجيا والتاريخ ، حالة المغرب العربي الطبعة الثانية ، الدار البيضاء، 2007 ص 45 .

[2]– جورج الراسي ، المرجع السابق، ص 226.

[3]– أحمد الخطيب ، جمعية علماء المسلمين و أثرها الإصلاحي في الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ،دط، 1985 ، ص 63 .

لقد كان للزوايا والطرق الصوفية في الجزائر دورا أساسيا بارزا في مناهضة الاستعمار، إلا أن هذا الأخير لم يلبث أن احتوى الكثير منها واستغل شيوخها وقربهم منه لخدمة مصالح حاملا شعار:"اعتقد ولا تنتقد"، الأمر الذي دفع جمعية علماء المسلمين إلى محاربتها .

من هنا يمكن القول أن الزوايا عرفت طيلة قرن ونصف القرن مواجهتين عنيفتين تمثلت:

الأولى في المواجهة الشرسة للإدارة الاستعمارية للقضاء نهائيا على الدور الذي كانت تقوم به الزوايا ،

أما المواجهة الثانية فكانت من قبل جمعية العلماء المسلمين التي رأت فيها بعثا لإسلام طرقي غامض منغلق على نفسه يرفض الانفتاح والتطلع إلى النهضة .

ومن هنا برزت المواجهة بين نوعين من الإسلام :

أ- الأولى يعرف بالاسم الريفي أو الشعبي يمثل نوعا من الانغلاق والتقوقع على الذات محافظا في ذلك على أصالته هادفا إلى الإشباع الروحي الكامل .

أ –أما الثاني حضري ثوري يسعى إلى الانفتاح والتطور والدعوة إلى قيم النهضة. فهو إسلام راديكالي يبحث عن بدائل لمفاهيم وتصورات العامة من الناس واعتقاداتهم . وهو ما أصبح رائجا في خطابات الحركات الإسلامية اليوم.

إن ما يميز مذاهب هذه الحركات الإسلامية أنها متناسقة مبنية على الاعتقاد العام الذي يمثل أرضية مشتركة بين جميع المسلمين . ولكن بالرغم من الأهمية التي تكتسبها هذه الحركات، إلا أن "أيديولوجيتها ما تزال لحد الآن عاجزة عن الوصول إلى عامة الناس أو نيل تعاطفهم ... حيث ينحصر تأثير تلك الحركات في أقلية محدودة من سكان المدن المتعلمين"[1]. ولهذا فإنه كثيرا ما ينعت بإسلام النخبة أو الإسلام البرجوازي القابع بالمدن هذا خلاف الإسلام الشعبي الذي يتميز بالخصوصية في شكله العام والذي يجد قبولا عند العامة من الناس الذين يمثلون أغلب سكان البوادي .

[1]- ديل إكلمان ، المرجع السابق، ص 44.

إن ما يميز هذا النوع (الإسلام الشعبي) تقليديته وانعدام الريب أو الشك في مقابل التصديق المطلق بمعتقدات الزوايا.

وما يفسر رواج هذه المعتقدات واستمراريتها عند العامة ارتباكها بظاهرة الأولياء، وهم أولئك المقربين من الله والذين يحضون بمكانة خاصة عنده . بالإضافة إلى أنهم غير معروفين من قبل الناس فهم من الناس الصلحاء الذين نذروا حياتهم لله .

ومن الأمور البديهية في هذه المعتقدات، وجود تراتبية للبشر أمام الحضرة الإلهية، وأن للأولياء حق الوساطة بين الله والبشر، كونهم أقرب الناس إليه.

لهذا فإن الارتباط بهؤلاء الأولياء والحفاظ على هذه العلاقة يعد أمرا حيويا بالنسبة لهؤلاء الأفراد (العامة)، إنه يعطيهم امتيازا في الدنيا .

يضاف إلى ذلك أن تقرب الناس من الأولياء يكسبهم الحصول على البركة التي قد تساعدهم في قضاء حوائجهم.

إن كلّ هذا يعود في الحقيقة إلى الاعتقاد البسيط لدى الزاوية بوجود علاقات بين البشر وقوى الغيب تعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها علاقات البشر فيما بينهم[1]. هذا يعني أنه إذا كان هناك تراتبية بين البشر في هذه الدنيا فأنه قد يوجد مثيلا لها عند الله. فهناك المقربون وهناك ما دون ذلك. وهذا خلافا لما هو ثابت في النصوص الدينية التي تبرز العلاقة بين بني البشر. إنّ المهم عند أولئك الذين يعتقدون في الزوايا، "البحث عن الوسائل الناجعة التي تمكنهم من عقد روابط مع أولئك الأولياء الذين باستطاعتهم قضاء حاجاتهم نيابة عنهم[2]."

[1]- ديل إكلمان ، المرجع السابق ، ص 49.

[2]- المرجع نفسه، ص 51 .

الفصل الثاني: المراهنة البعد الحداثي

من بين الآليات التي تلجأ إليها الأحزاب السياسية في الجزائر لتجاوز الاختلاف بين الافتراضي والحقيقي، المراهنة على البعد الحداثي.

فالحداثة على المستوى المفاهيمي ليست مقولة فلسفية ولا سوسيولوجية ولا تاريخية أو سياسية. لهذا فإن مفهومها يصعب محاصرته داخل حقل علمي محدد.

غير أن القدرة الهائلة التي يتميز بها هذا المفهوم، أي قدرته على التموقع في سياقات مختلفة ومتعددة، يرجع إلى كونه ينطلق من مرجعية حضارية غربية اكتسبت إشعاعا عالميا.

بالرجوع إلى تفكيك مفهوم" الحداثة" والذي يعبر عنه بالفرنسية Modernité يمكن الحصول على كلمة Mode التي تعني بالعربية الموضة. وهي الممارسات الجديدة التي تستسيغها الجماعة وتتقبلها فتنتشر بين كثير من الأفراد[1]. إنها ظاهرة تعبر عن حدوث جديد في السلوك والممارسة.

ويمكن أن نحصل من كلمة Modernité على مفهوم Mort والذي يعني الموت. والمقصود هنا " موت" كل قديم وكل ما هو تقليدي وقطع الصلة به.

هذا يعني تجاوز كل ما كان يمثل الإطلاقية في الأشياء، كتجاوز البنيات الاجتماعية المؤسسة للعالم التقليدي والمعاني التقليدية الكبرى في المجتمع.

لقد عرفت أوروبا تجاوزا للسلطة الدينية الكنسية ذات الطبيعة الدغمائية التي كانت تقف أمام التنوير العقلي، الأمر الذي أدى إلى القول بالعلمانية القائمة على مبدأ الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية (الزمنية)." فالمجتمع الغربي بدأ حضارته الحديثة باختراق التراث ورفضه. وهذا يعني أن بداية الحضارة الحديثة بدأت منذ أن أصبحت تقاليد الكنيسة الفكرية الأخلاقية وكذلك تقاليد النظام الإقطاعي الاجتماعية والاقتصادية محل شك وترديد ثم نفي وإنكار"[2].

---

[1] – فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة العربية ، بيروت، 1980، ص217.

[2] – محمد خاتمي، التراث و الحداثة و التنمية في الحداثة و انتقاداتها II نقد الحداثة من المنظور عربي-إسلامي، دفاتر فلسفية (نصوص مختارة) إعداد و ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالين دار توبقال للنشر، ط 1، 2006، ص 9.

أما إذا رجعنا إلى الحداثة باللغة العربية وحاولنا تفكيكه، نجده يتضمن كلمة " حدث"، و" حادثة" والذي يعبر عن حدوث الشيء وجدّته مما يعني أن الحداثة تعني الجدّة والتجديد.

وقد نحصل من تفكيك كلمة " حداثة" على لفظ " حدّ" والذي يعني النهاية، ويقصد به هنا نهاية كل ما هو قديم، بمعنى أن الحداثة هي الحد الفاصل بين كل ما هو قديم وما هو جديد.

وقد يعني " الحد" النقطة الفاصلة بين شيئين، ويقصد بالشيئين هنا التقليد والحداثة.

فالحداثة بهذا المعنى تعني أن هناك حد يفصل كل ما هو تقليدي عن كل ما هو حداثي. وعلى هذا الأساس كانت الحداثة في المجتمع الغربي هي تجاوز المجتمع التقليدي وإحلال محله المجتمع الحداثي.

إن المجتمعات الحديثة في الغرب قد دشنت حداثتها بزعزعة المعتقدات وقطع الصلة مع المقدس " Désacralisation". فكانت الإطاحة بالنموذج الأصلي، أي الحقيقة الأسطورية والدينية لصالح تنصيب نموذج آخر[1].

فاللوغوس لم يكن ليوجد عند اليونان متحققا في الفكر الفلسفي أو ما يعرف بالمعجزة اليونانية لولا قطعه الصلة بالميتوس(المقدس). وحتى مصطلح "فلسفة" المشتق من الكلمة اليونانية فيلوصوفيا تعني الإنسان المحب للحكمة الممثلة في الإله وهو رمز التقديس. وهذا يعني أن الإنسان يسعى دائما إلى استشراف عالم المقدس.

إن تميز الحداثة بقدرتها المتجانسة والصلبة هي التي مكنتها من اختراق أشكال التحضر الأخرى. وهنا تكمن قوتها في الانتشار واكتساح كل منطقة من العالم.

إن الحداثة تمثل نموذجا لتعريف الزمن ّالأوروبي بالذات. فهي ليست مجموعة من الوقائع التاريخية التي اكتسبت وعيا فلسفيا بذاتها، ثم تحولت إلى عالم قيمي متعال، بل تحولت منذ القرن التاسع عشر إلى أسطورة مرجعية. فهي غير قابلة للرجوع إلا كمنظومة من القيم وكأسطورة[2].

---

[1]- محمد الجوّة، الحقيقة المقدسة، في الإنسان و المقدس، في مجموعة باحثين، في ندوة نظمتها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، فرع صفاقس، دار محمد علي المحامي للنشر و التوزيع، تونس، ط 1، 1994، ص 7.

[2]- جان بوديار، الحداثة في دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)، الحداثة و انتقاداتها I نقد الحداثة من منظور غربي، إعداد و ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بين عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2006، ص 7.

ثم إن تحول الحداثة في الغرب إلى أسطورة (أسطرة الواقع) مكنها من تحدي وتجاوز كل الأمكنة والأزمنة مما جعلها تتحول إلى ثورة تدعو إلى التغيير والتفاؤل بمستقبل أفضل، وبهذا أصبحت تمثل نموذجا ومعيارا للتحضر.

فجوهر الحداثة حسب ماكس فيبرMax Weber يتمثل في الانتقال من الشرعية التقليدية إلى الشرعية العصرية[1]، أي أنها الانتقال من مرجعية قائمة على قدسية الماضي والتراث إلى سلطة قائمة على نفوذ العقل والعقلانية في الأشياء.

من أهم القيم التي تتأسس عليها الحداثة ثلاثة نقاط أساسية:

1/- العقل/ أو العقلنة.

2/- الدنيوة/ الدنيوية.

3/- الفردانية.

1- العقلنة:

تشكل الحداثة رؤية جديدة للعالم مبنية على مبدأ العقلنة[2] وهي تقتضي في ذلك التنظيم المعقلن. فانتصار العقل يعني حلول عقلنة صارمة و وحانقة وقمعية بتعبير فرويد[3].

إن الحداثة تمثل مشروعا غربيا معقلنا ارتبط في بداية أمره بالحياة الاقتصادية وذلك من خلال تبني مجموعة الأساليب الجديدة المعقلنة في عمليتي الإنتاج والتبادل التجاري والتخلي عن كل الأنماط التقليدية. وماكس فيبر بتحليلاته العميقة أبرز تجليات الحداثة من خلال تبيان النهاية الحتمية للمجتمع التقليدي.

لقد تمكن من تحليل نظام العقل الحديث؛ فنظام العقلنة الذي يرتبط بالحداثة في الإنتاج لا يظهر في الجانب الاقتصادي والمادي بقدر ما يظهر في النظرة البنيوية للمجتمع الحديث للعالم. إن

---

[1]- محمد سبيلا، زمن العولمة فيما وراء دوائر الوهم، دار توبقال للنشر، ط 1، 2006، ص 51.

[2]- محمد الشيخ، جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع بيروت، ط 1، 2005، ص 256.

[3]- فابريس ريبيه، وجها الحداثة، في الحداثة و انتقاداتها ، نقد الحداثة من منظور غربي إعداد و ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، ط1، 2006، ص 11.

نظام اشتغال الآلة كان له تأثيره القوي على نظام تدبير المجتمع وتكييف الثقافة ونظام القيم والسلوكات مع العقلنة.

لقد طال هذا التصور كل أنماط البناءات الأخرى، الاجتماعية والسياسية والدينية للمجتمع.

1-1-في الجانب الاجتماعي:

تم التغيير في الأنظمة بحيث تم الانتقال في المجتمع الحداثي من أنماط اجتماعية ثقافية جامدة إلى مجتمع حداثي تعود فيه الكلمة الأخيرة إلى الفرد والعقل[1]. فالمجتمع الحداثي هو ذلك المجتمع القائم على البعد التكنولوجي وعلى التطور الدائم في الاحتياجات الاستهلاكية، إلى جانب قيامه على مؤسسات تخضع لنوع من التنظيم للعمل الجماعي والعمل المتخصص. وحسب ماكس فيبر، يقوم المجتمع الحداثي على البيروقراطية كما أنه يقوم على العقلنة التي تتحول إلى جهاز قيمي ورمزي بحيث يتحول إلى معتقد جماعي يتم توظيفه من خلال البنية المؤسساتية للمجتمع. ومن هنا فإن هذا المجتمع يتأسس على مجموعة الطبقات المتباينة المصالح اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا. فالتقسيم الطبقي والتراتبية التي يخضع لها المجتمع قائمة على العقلنة.

1-2- في الجانب السياسي :

يقتضي تحديث السياسة استبدال كل سلطة سياسية تقليدية سواء كانت دينية، عائلية، عرقية بسلطة سياسية وطنية علمانية. هذا يعني أن المجتمع الحداثي يقوم على التعددية الدينية والأخلاقية والإيديولوجية ويخضع إلى دولة ليبرالية تستمد مشروعيتها من نظام عقلاني قاعدته الإرادة العامة.

فالإنسان في هذا النظام يكون الكائن الوحيد الصانع والمنتج لهذه السلطة والتي تعد مؤسسة قانونية وضعية لا صلة لها ولا ارتباط لها بما هو سماوي أو طبيعي. " وتقتضي الحداثة السياسية إصرارا على السيادة العليا الظاهرية للدولة الوطنية... تعني انسجاما وطنيا، ومركزة أو تجمع القوة في

[1]- القس أندري زكي، الحداثة والعلمانية في دفاتر فلسفية الحداثة وانتقاداتها ، نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، ط 1، 2006، ص 17.

مؤسسات التشريع الوطنية المعترف بها"[1]. وتقتضي الحداثة السياسية أيضا المشاركة السياسية المتزايدة للمواطنين، من خلال انخراطهم وتأثرهم بالحكومة.

في الجانب الديني فقد تم التغيير في الغرب من هيمنة العقل اللاهوتي إلى دائرة وسيادة العقل التنويري الحداثي.

فالعقل اللاهوتي مبني على الاعتقاد بامتلاكه كل الحقيقة، فالحقيقة هي الله و الله هو الحقيقة. هذا يعني أنه يتعذر على الإنسان صنعها وامتلاكها، أما العقل الحداثي فإنه يقوم على اعتقاد العلماء بان العقل هو كل شيء. هو المرجعية التي لا يمكن الابتعاد عنها وإلا تعرض إلى الانحراف والزيف[2]. وبهذا تكون الحداثة تعبيرا عن نهاية المرجعيات.

هذه هي الحداثة بصورها المختلفة. فهي نتيجة للتحديث الذي مر به المجتمع الغربي عبر سيرورة تاريخية طويلة الأمد. فالتحديث في هذا الإطار عملية تحول شامل بدأ من الغرب وانتقل إلى العالم عبر مختلف الأساليب.

وقد يتحول التحديث إلى حداثة عندما يتحول إلى تصور كوني عالمي قادر على اختراق المجتمعات والحضارات الأخرى والتي لا تمثل موطنه الأصلي. وهنا يقع التقابل بين نموذجين من المجتمعات:

- الأول يمثل النموذج الحضاري الوافد،
- أما النموذج الثاني فيعرف بالمجتمعات التقليدية.

2-الدنيوة/ الدنيوية:

يقصد بها دنيوية النظرة إلى الحياة أو علمنتها. فقد عرفت الحداثة في الغرب صراعا شاملا بين البنيات والأفكار التقليدية و نظيرتها الحداثية، تمخض عنه استقلال المجال السياسي الديني والذي يعني رفع القداسة عن السياسة. وبعبارة أخرى، إبعاد كل محاولة احتماء بالدين لشرعنة حكمه وبالتالي يكون خارج آليات المساءلة والمراقبة الشعبية.

[1]- الحداثة والوعي السياسي، روبيرتس وهايت في دفاتر فلسفية الحداثة وانتقاداتها ، نقد الحداثة من منظور غربي، إعداد و ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص 27.

[2]- محمد سبيلا، المرجع السابق، ص 51.

إن عمل الغرب على استقلالية السياسة مكنه من إضفاء صفة الدنيوية عليها. ومن مظاهر هذه الاستقلالية : الانتخابات وإعطاء الفرد مزيدا من الحرية في التعبير عن وجوده.

من مظاهر الحداثة، الليبرالية السياسية وهي لفظة مشتقة من(liber-alisme) وهي مذهب الحرية القائم على جعل الحرية أساس الفعل الاجتماعي والسياسي باعتبارها المبدأ المقدس الذي تتأسس عليه اللبرالية[1].

من الأسس التي تقوم عليها اللبرالية السياسية:

أ. **مبدأ الحرية.**

ب. **إقرار الحريات العامة:** و يقصد بها المشاركة في السياسة كالتصويت و الترشيح و المراقبة (مراقبة أداء الدولة).

ج. **الحد من سلطة الدولة المطلقة:** على أساس أن الليبرالية تعمل على عقلنة الفعل السياسي والحد من إطلاقيته و تسيّبه.

د. **مبدأ سيادة السلطة:** القائم على إرادة الشعب.

و. **مبدأ حياد الدولة تجاه القيم والمعتقدات والثقافة عامة.**

3- الفردانية:

وتعني الفرد مقابل الجماعة وأولوية العلاقات بين الأشياء من العلاقات بين البشر. وهي الميزة الأساسية التي تميز بها العصر الحديث. فعلى المستوى السياسي والاقتصادي تتطابق مع الذاتية الفلسفية ممثلة في الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر".

بذلك يكون ديكارت قد أعطى الأولوية للوعي الذاتي والحرية. و قد ساهم في ذلك كانط كذلك من خلال تقديم العقل والحرية والاستقلال الذاتي للفرد.

---

[1]- محمد سبيلا، المرجع السابق، ص 55.

وعند علماء الاجتماع، تمثل الفردية ميزة تخص المجتمعات الصناعية الحديثة. ذلك أن الفرد هو الوحدة المرجعية والأساسية وإليه يعود كل شيء[1].

على هذا الأساس يمكن القول أن الحداثة ترتبط بزيادة حصة الحرية، من خلال إعطاء كامل المسؤولية للفرد ولفاعليته.

وحسب الدكتور القس أندري زكي فإن الحداثة تتخذ مفهومان:

– الأول يمثله التيار اللاهوتي المتطرف والذي يفصل بين الدولة والدين ولا يعترف بالمعجزات وكل ما هو فارق للطبيعة ولا يخضع للعقل والخرافة وتعد فرنسا نموذجا له.

– أما التيار الثاني فيمثله المحافظون الجدد، وهو مفهوم جديد قائم على العلاقة الجدلية بين الدين والنظام السياسي. وهذه العلاقة قائمة في حد ذاتها على مفهوم أخلاقي، يقدمها الدين للنظام السياسي. هذا المفهوم تمثله ألمانيا وهو أقرب إلى البلدان العربية.

إن هذا النموذج أعاد قراءة النص في إطار حداثي فأنتج تفسيرات جديدة أسهمت في صياغة نموذج سياسي يتجاوز الانتماء الديني لكنه يرتكز على أسس إيمانية[2].

وللجابري محاولة أقرب من هذا لأنها تأخذ بعين الاعتبار التراث. لكن للإشارة، يوجد بعض المفكرين العرب من يرفض التعامل مع التراث على أساس أنه يصرفنا عن الاهتمام بالحداثة ومتطلباتها. وما التراث إلا مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ويجب أن تبقى في الماضي.

يذهب الجابري إلى أن هذا الموقف يتم عن عدم تقدير كاف لمشكل الثقافة العربية. فما يميز الثقافة منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا هو إعادة إنتاج القديم وليس الجديد، بحيث تحولت عملية الإنتاج إلى تكلس واجترار. وهذا ما عبر عنه بالفهم التراثي للتراث[3]. ومن هنا نجده يقدم مفهومه للحداثة على أنه ليس القطيعة مع التراث بقدر ما يعني الارتفاع بطريقة التعامل معه إلى مستوى

---

[1]– ر. بودون، و ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الط الأولى، 1986، ص 414.

[2]– القس أندريه زكي، الحداثة و العلمانية في الحداثة و انتقاداتها، II نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، دفاتر فلسفية (نصوص مختارة) إعداد و ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالين دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الط 1، 2006، ص 18.

[3]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية،ط3، بيروت، 2006،ص15.

المعاصرة. وفي المجتمعات العربية الإسلامية، فإن الحداثة لم تكن اختيارا محضا ولم تكن نتيجة لتحولات داخلية، وإنما كانت نتيجة لصدمة مزدوجة، صدمة الحداثة من جهة، وصدمة الاستعمار من جهة أخرى، و ما نتج عن الصدمتين من شعور بالدونية والنقص اتجاه الآخر.

فهي تمثل لحظة انبهار وافتتان لما تنطوي عليه من غرابة وغرائبية وقدرة سحرية وساحرة[1].

إن تراجع الظاهرة الاستعمارية في الشرق جعل الولوج إلى الحداثة يمر عبر اعتماد الدستور كقانون مؤسس، وعبر مجالس مستقلة بعيدة عن أي نوع من الوفاء والولاء للأفراد والجماعات.

لقد برز هذا التوجه منذ 1924 بتركيا واستمر العمل به إلى الآن في بلدان أخرى.

إن مفهوم الحداثة من المفاهيم التي يكتنفهما الالتباس والضبابية لكونه يحمل دلالات مختلفة.

ففي التداول العربي يعني الآنية والراهنية والجدة ومنه جاءت فكرة التجديد.

أما في مجال التداول الانجلوسكسوني فقد ارتبط بالدلالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، و لهذا تم تعويض لفظة حداثة بصيغة التحديث. أما عند الألمان والفرنسيين فقد ارتبط مفهومها بالمعنى الفكري والفلسفي العميق[2]. وبهذا تكون الحداثة حداثات والتي تعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي أي مواكبة حركة الحداثة[3]. إن الجابري بهذا المفهوم يكون أقرب إلى الخصوصية ذلك أن شرط تحقيق الحداثة يكمن في تحقق العقلانية في التراث.

فإذا كانت الحداثة تمثل ظاهرة عالمية فإنه لا ينبغي أن ننغمس فيها كلية، بحيث نصبح مستلبين منفعلين وليس فاعلين. إنما الحداثة تتحدد على ضوء معطيات الواقع العربي وكأن الحداثة عند الجابري مثل مجرى الماء الذي يصب في نهر الحداثة العظيم. وبهذا يمكن القول أن الجابري يعد ممثلا لفكر التأصيل للحداثة.

المبحث الأول: الديمقراطية

[1]- القس أندريه زكي، المرجع السابق، ص 18.

[2]- محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 259.

[3]- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص ص 15، 16.

يعد مصطلح الديمقراطية التعبير الرسمي الذي أطلق على الحالة السياسية التي سادت أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد.

قد تبدو لنا كلمة الديمقراطية من الكلمات المألوفة الواضحة لدينا، لكن عند محاولة الغوص فيها تواجهنا صعوبة التعريف وتحديد الدلالة كونها تختلف بحكم الاستعمال الزمني والتاريخي والسياقي، الأمر الذي يجعل مضامينها واحدة ومتماثلة.

فإذا رجعنا إلى حدها الاشتقاقي:

دل اللفظ مبدئيا على حكومة الشعب والتي تعارض في نظر السياسيين كلمات الاستبدادية (الملكية) و الاوليغاشية.

من خصائص الديمقراطية اليونانية تميزها بثلاثة أركان رئيسية تلخص في النقاط التالية:

أ- إن للشعب سلطة التقرير النهائي، والمقصود بالشعب المواطنين والأحرار فهو صاحب السيادة.

ب- تناوب القيادة والطاعة بين أفراد الشعب.

ج- خضوع الحكام لمراقبة الشعب[1].

من خلال هذه العناصر تتحقق هذه الصفة التي تنعت بها الدولة الديمقراطية والتي تلخص في الاختيار الحر للحكام من قبل المحكومين ولا تكون سلطة الشعب ديمقراطية ما لم تخضع للتجدد والتناوب عن طريق الاختيار الحر.

إنها من المفاهيم التي عمرت طويلا أي ما يقرب من خمس وعشرون (25)قرنا من الزمن. فقد كانت مثارا للجدل والنقاش تنكرا وقبولا.

ورغم الممارسة المستمرة والمتطورة والمتقدمة لمدى ثلاثة قرون من حياة بعض الشعوب في ظل الديمقراطية، إلا أن المفهوم ظل يتطور ويتقدم وينمو. فهو في حاجة إلى توضيح واستخلاص المفهوم

[1]- إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي، دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، الدار الجامعية للطباعة و النشر، بيروت، 1998، دون طبعة، ص 98.

الحقيقي من الغموض الذي اعتوره لفترات طويلة من حياة الدول الكبرى والصغرى، والخلط الذي ألم به في التفكير والانحراف والممارسة[1].

انطلاقا من هذا يمكن القول أن الديمقراطية مشروع إنساني لا يكتمل إلا باستكمال الإنسان. إنها تجربة إنسانية كانت ولا تزال تتشكل طوال التجارب الكثيرة التي خاضها الإنسان في تاريخه[2].

وإذا كانت بعض المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية، كالحرية و العدالة والمساواة ثابتة، فإن الديمقراطية عرفت أشكالا مختلفة، تشكلت وتغيرت مع طبيعة المجتمعات البشرية وثقافاتها المتنوعة.

إن الديمقراطية قبل أي اعتبار هي الحرية والمواطنة والتعددية والتسامح والتي تتحقق من الاعتراف بسيادة الشعب من خلال الاعتراف بهيئاته ومؤسساته وممثليه، ثم الاعتراف بالحقوق الأساسية للمواطن ضمن دستور معترف به.

يشير المفكر الفرنسي آلان تورين أن هناك تكاملا وارتباطا متبادلين بين الأبعاد الثلاثة للديمقراطية وهي الحقوق الأساسية والمواطنة والصفة التمثيلية للحكام.

إن الديمقراطية تفترض بالدرجة الأولى أن يكون الحكام ذوي صفة تمثيلية، أي أن تكون هناك قوى مجتمعية فاعلة بحيث يكون عملاؤها السياسيون وسائلها وأدواتها. ولما كان المجتمع المدني مؤلفا من عديد معين من القوى المجتمعية الفاعلة، فإن الديمقراطية لا يسعها أن تكون تمثيلية إلا إذا كانت تعددية[3].

من الأفكار الأساسية التي تقوم عليها الديمقراطية : الشعب، الحرية والمساواة.

1-الشعب :

---

[1]- عبد الكريم غلاب، أزمة المفاهيم و انحراف التفكير، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية، الطبعة الأولى، بيروت، 1998، ص 106.

[2]- إبراهيم أحمد شلبي، المرجع السابق، ص 21.

[3]- آلان توراين، حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، الطبعة الثانية، 2001، ص ص 39، 40.

إن للشعب مفهومين مختلفين، الأول اجتماعي والثاني سياسي؛ فالمفهوم الاجتماعي يعني كل الأفراد على اختلافاهم، والذين ينتمون إلى دولة ما. أما الشعب بالمفهوم السياسي، فهم أولئك الذين لهم الحق في مباشرة الحقوق السياسية، ويقصد بها الحق في الانتخاب.

ولذلك فعندما نقول أن الديمقراطية تعني حكم الشعب فإن القصد من هذا الأخير هو ما يصدق عليه المفهوم السياسي.

وقد اختلف فلاسفة اليونان في تحديد مفهوم الشعب. فقد اقتصر على فئة المواطنين الأحرار وهم فئة الشباب الذين بلغوا سن العشرين مستثنين في ذلك النساء والعبيد والمقيمين. وقد فهم أفلاطون الشعب على أنه الغوغاء عندما اعتبر الديمقراطية أنها حكم الغوغاء والدهماء من الشعب في حين أرسطو حصرها في جمهرة المواطنين الفقراء[1].

إذا كانت الديمقراطية تعرف على أنها حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب، فإن المتتبع لمسيرتها يدرك أنها لا تزال لم تحقق حكم الشعب بكامله وإنما تحقق حسب روبرت دال وهو أحد المفكرين الأمريكان والمهتمين بالديمقراطية حكم الكثرة، وبالتالي فإن الممارسة الديمقراطية راهنيا ليست سوى نفي حكم الفرد المطلق وحكم القلة وتجاوزهما إلى تحقيق حكم الكثرة الساعي من أجل الوصول إلى حكم الشعب[2].

بهذا فإن القوانين وحدها لا تكفي في تأسيس الديمقراطية ما لم تؤسس على قاعدة تربوية سياسية تعددية.

إن مفهوم الديمقراطية لا يمكن حصره في حكم الشعب بالشعب ولصالح الشعب. ذلك لأن المفهوم يجسد الكثير من المعاني التي تبلورت منذ عهد الثورة الفرنسية وعلى رأسها الحرية والمساواة والإخاء.

2-الحرية و المساواة:

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، الديمقراطية والوعي السياسي، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر و التوزيع، ط 1، القاهرة، 2006، ص 24.

[2]- عبد القادر رزيق المحادمي، آخر الدواء... الديمقراطية، دار الفجر للنشر و التوزيع، ط 1، القاهرة، 2004، ص 36.

تعطي الديمقراطية الغربية الأولوية للحرية والتي تفهم على أنها استقلال وعدم تدخل السلطة في دائرة المصالح الخاصة إلا بدافع من المنفعة العامة المعترف بها شرعا وبصورة متناقضة[1].

إنها في شكلها الحديث حتى وإن اختلفت من دولة لأخرى في بعض النقاط تعني بناء الحكم على الانتخاب الحر لاكتساب مشروعية الحكم من خلال الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية، التنفيذية والقضائية[2].

ولا تتحقق هذه الديمقراطية ما لم تتوفر الحرية في اختيار الحكام من قبل المحكومين، كما لا تتحقق بدون وجود تعددية سياسية.

يتطلب مصطلح الديمقراطية شرطان يبدوان في الظاهر متناقضان لكنهما في الحقيقة متلازمان.

فمن جهة تتطلب الديمقراطية احترام الحريات، ومن جهة أخرى تتطلب الخضوع للقانون كتنظيم لتحقيق المجتمع العادل.

تتمثل الحرية في إعطاء المقهورين والمظلومين حرية التصرف والمطالبة بحقوقهم وفق نقابات، والنقاش مع أولئك الذين يمسكون بزمام الأمور في مجال السياسة والاقتصاد والثقافة.

فحرية الصحافة ليست في حقيقتها تعبيرا عن حرية الفرد بقدر ما هي وسيلة لإسماع صوت الضعفاء أمام الرأي العام.

فهي تتحقق باحترام الحريات واحترام التنوع العرقي والثقافي. لذلك كانت الديمقراطية تمثل العدو اللدود للأنظمة الدكتاتورية وخاصة تلك التي كانت تسعى إلى التطهير العرقي بهدف تحقيق أمة متجانسة ثقافيا. من هنا يمكن اعتبار المجتمع ديمقراطيا إذا تمكن من الجمع بين حرية الأفراد واحترام الاختلافات الموجودة بين الطوائف وبين التنظيم العقلي للحياة الاجتماعية.

فهو تركيبة مؤسساتية ترمي بالدرجة الأولى إلى التوفيق بين حرية الأفراد والجماعات وبين وحدة النشاط الاقتصادي والقواعد القانونية[3].

---

[1]- ر. بودون، و ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1، 1986، ص 311.

[2]- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، بيروت، لبنان، 2006، ص 142.

[3]- آلان تورين، المرجع السابق، ص 24.

انطلاقا من هذا يمكن القول أن الديمقراطية تتطلب حق الاختلاف والاعتراف بالآخر والتعامل معه وعدم كراهيته لمجرد أنه آخر[1].

إنها النظام الوحيد الذي يتم فيه احترام الأكثرية واعترافها بحقوق الأقلية. فهي تخضع لقانون لا يعبر عن هذه أو تلك وإنما يمثل مصالح مختلفة دون أن يمنع إحداها من ممارسة حقوقها.

إن مثل هذا الوعي هو الذي يميز الديمقراطية من خلال الجمع والربط بين التناقضات، أي بين الوحدة والتنوع.

فالحرية الديمقراطية لا تتجسد ما لم تتحقق المساواة التي تلعب نفس دور المقياس أو المعيار الأخلاقي. إذ لا ديمقراطية بدون مساواة سياسية. هذه الأخيرة لا تكتفي بمنح جميع المواطنين الحقوق نفسها، بل تعمل ضمن التعويض عن كل التفاوتات الموجودة في المجتمع عن طريق جملة من الحقوق المعنوية والاعتراف للفئة المهضومة الحقوق بحق التصرف في إطار القانون. بمعنى أن يكون للأقلية حق التعبير والدفاع عن مصالحها بنفس الوسائل والطرق التي تستخدمها الأكثرية أو الجماعات القوية حتى لا يكون فهم الديمقراطية التي تعني حكم الأكثرية فهما مغلوطا. فهي ترتبط أشد الارتباط بالحقوق وممارستها.

إذا كانت الدولة الديمقراطية تهدف إلى تحقيق الحرية الإنسانية كونها تعبير عن الإنسانوية (Humanisme) خلافا للفظ الدارج " الإنسانية" بمعناها الأخلاقي والسلوكي[2]، فإن الإنسان في إطار هذا الفهم يصبح مركز الكون والحكم. وبهذا جاءت الفلسفات الغربية تمجد الإنسان، ومنها الديمقراطية كفلسفة والتي تجعل مصير الإنسان معلقا بيده لا بالله كما هو متعارف عليه في الفكر الإسلامي.

لما كان مفهوم الحرية من الأسس الفلسفية التي تنبني عليها الديمقراطية، فقد رفض من قبل الإسلاميين كونه ذو خلفية لائكية (علمانية) كما رفض لأنه تصور الإنسان بأنه مصدر كل سلطة و

[1]- مصطفى مرتضى علي محمود، المثقف والسلطة، دراسة تحليلية لوضع المثقف المرعب في الفترة من 1970، 1995، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب، 1998، ص 279.

[2]- د. حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت لبنان، 1999، ص 151.

كل تشريع و كل مبدأ أخلاقي وبالتالي يكون القانون الذي يخضع له الإنسان هو قانون الطبيعة [1] بعيدا عن كل سلطة مقدسة التي يمثِّلها القانون الإلهي.

بهذا تصبح الديمقراطية تمثل الشكل الطبيعي لكل تنظيم سياسي وهي المظهر الذي تتجلى من خلاله الحداثة.

أما إذا رجعنا إلى الوطن العربي، فإنه يمكن القول أن الديمقراطية أصبحت أكثر من ضرورة. ولذا بدا الكلام عنها لا يحتاج إلى مبرر. فقد تحول إلى مطلب يبتغى وأنموذجا يحتذى ومقياسا تقاس به طبائع الدول وجدية البرامج السياسية ومصداقية الأحزاب[2].

لقد أصبحت الديمقراطية في الوعي العربي اليوم تعبر أصدق تعبير عن ميلاده وعن دخوله الحداثة بوصفها الهوية التي يتميز بها، وبؤرة تميزه عن العقود السالفة والتي كانت تتميز بالسيطرة على السلطة وامتلاكها كلية. إن الطلب المتزايد على الديمقراطية تعبير عن الدعوة إلى اقتسام السلطة. فقد كان من الأسباب لذلك، ما لا يحصى، منها انفتاح واحتكاك الفكر العربي بالفكر الغربي وما حققه هذا الأخير من انجازات باهرة مقابل الإخفاقات العربية المتزايدة.

إن غياب عامل الديمقراطية في هذه الإخفاقات، كان وراء قناعة الوعي العربي بالحاجة إلى هذا النوع من التنظيم الذي يوفر مزيدا من الحرية ومزيدا من المشاركة في السلطة من خلال إفراز برنامج عادل لذلك. فزيادة الوعي لدى النخب المثقفة أفرز إجماعا يدل على أن من " بين أعطاب المشروع العربي المعاصر: مشروع الوحدة القومية والتنمية الاشتراكي والتحرير الوطني وغياب الديمقراطية على الأصعدة جميعا "[3].

فبانتهاء الحرب العالمية الثانية اختارت شعوب العالم الثالث والشعوب العربية الديمقراطية شعارا لها وإن تنكر لذلك قوتان خطيرتان :

---

[1]- حيدر إبراهيم علي، المرجع السابق، ص 151 .

3- عبد الإله بلقزير، في الديمقراطية و المجتمع المدني، مراثي الواقع، مدائح الأسطورة، إفريقيا الشرق، دون طبعة، المغرب 2001، ص 58.

[3]- المرجع نفسه، ص 92.

- قوة الدول المستعمرة التي كانت تفهم الديمقراطية كحق لشعوبها، لا لشعوب أخرى كتب عليها أن تكون مستعمرة،

- و قوة بعض الحاكمين في العالم الثالث الذين تولوا شؤونه عن طريق الحق الإلهي أو الانقلابات العسكرية أو سيادة الحزب الواحد...[1]

لهذا فقد اختارت هذه الشعوب الديمقراطية كسبيل للخروج من المآزق التي وضعتها فيها أنظمة التخلف والاستعمار.

وكان مردّ هذا الاختيار، كون مفهوم الديمقراطية أثبت قدرته على استيعاب الاختلافات داخل الجماعة الواحدة من خلال انبنائه على أساس الحوار وتقبل الآخر على مستوى الدولة.

لقد أضحت نظم الحكم الديمقراطية تمثل موقع احترام وإجلال من خلال القدرة على فك النزاعات والخروج من المآزق. فهي تمثل طوق نجاة.

غير أن اختيار الديمقراطية بالنسبة للشعوب العربية واجهته العديد من التحديات، منها ما هو خارجي ممثلا في حالات الاستعمارات الطويلة والتي أثرت بشكل سلبي في عملية الانتقال إلى الديمقراطية.

هذا بالإضافة إلى فترة التبعية التي أنهكته واستنزفت موارده وطاقاته وعطلت إمكاناته في نموه الطبيعي والسليم[2].

ومنها ما هو داخلي يخص طبيعة الأنظمة العربية وما سببته شعوبها من ضيق واستبداد وتخلف وتسلط كان وراء الاستبداد بالقرار. لذلك فإن تطور الديمقراطية يعود في الأصل إلى تهيئ الأرضية الثقافية باعتبارها الأساس التي تنبني عليه.

فتطور الديمقراطية في البلدان الأوروبية كان بسبب الارتباط مع تراث شعوبها، إلا أن المشكلة عندنا كعرب أعوص وأكثر تعقيدا كون الديمقراطية غربية المنشأ. ولذلك فإن محاولة التأصيل لها يوقعنا في طرفي نقيض؛ فعدم استلهام روح التراث بما يؤصل نظرتنا أو الاعتراف به بما يؤدي إلى التقوقع

[1]- عبد الكريم غلاب، المرجع السابق، ص 127.

[2]-إسماعيل الشطي و آخرون، مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الط 1، 2003، ص 240.

والسلفية شكّلا عامل ضعف من توجهنا نحو الديمقراطية أو باتجاه دفعنا نحو الاغتراب وقطع الصلة بتراثنا[1].

المبحث الثاني: العلمانية

1-العلمانية عامة:

تمثل ثابت من الثوابت الأساسية في الممارسة الديمقراطية لذلك ينبغي الرجوع إليها تاريخيا، فالصراع السياسي الديني في أوروبا كان وراء بروز مفهوم العلمانية والتي كانت تنادي بفصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وبعبارة أخرى بين مجال الدين ومجال الدنيا.

فالعلمانية بهذا المفهوم هي مبدأ الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية للمجتمع، بحيث أن الدولة لا تتدخل في المسائل الدينية. تأكد ذلك سنة 1971 ، فلم تتحقق في فرنسا إلا من خلال الجمهورية الثالثة[2]. هذا يعني أنها إقصاء الدين عن شؤون الحياة كلها. إنه إقصاء أو إبعاد كل معنى ديني أو إيماني عن المشاركة في حركة المجتمع للفرد أو الجماعة على حد سواء.

وفي المعنى السياسي هي أن الدين والسياسة، الكنيسة والدولة تحكمها علاقة الاختلاف والتنافر.

غير أنه تاريخيا تظهر علاقة التعايش في الديانات القديمة للبشرية والسلطة ممثلة في القبيلة أو المدينة أو الملك ."وقد منحت العبادة الدينية رمزا مرئيا لهوية الجماعة وولائها، ومنح الإيمان إقرارا بالحاكم وقوانينه... فقد مارس الكهنة بين حين وآخر السلطة الزمنية، وادعى الملوك حقا إلهيا حتى على الكنيسة"[3].

لكن مقولة المسيح عليه السلام " أعطوا ما لقيصر لقيصر، و ما لله لله" والتي تبناها فيما بعد القديس أوغسطين تؤكد على العموم فصل التعايش بين السلطتين، أدى إلى ظهور السلطة الدينية

---

[1]- إسماعيل الشطي و آخرون، المرجع السابق، ص 245.

[2] - Charles Debbasch et autres, Lexique politique, Dalloz, 7éme édition, Paris, 2001, p 237.

[3]- برنار لويس، أ ين يكمن الخطأ، صدام الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط، ترجمة عمار شيخة، دار الرأي للنشر، ط 1، 2006، ص 85.

والسلطة الزمنية (السياسة). فتاريخ المسيحيين يظهر تواجد السلطتين جنبا إلى جنب لكن كمؤسستين مختلفتين[1].

إلا أن هناك تفاوت وتباين بين الدول في تطبيق هذا المفهوم أدى إلى إقصاء الذين من شؤون الحياة كلها. وهناك من اكتفى بإقصاء الدين من شؤون الحكم ونظامه مع ترك حرية الاعتقاد للأفراد. وهذا ما تذهب إليه البلدان الرأسمالية.

والمقصود بالدين النظام الكنيسي وليس الدين بالمعنى العام.

وقد ترتب عن هذا أن أوروبا فصلت فصلا تاما بين ما هو كنيسي وما هو دنيوي، وأصبحت عندها سلطة الكنيسة مقصورة على ممارسة حقها في السلطة الروحية ولا علاقة لها بالأمور السياسية الاجتماعية للدولة. وصار الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية أمرا ملموسا في أوروبا.

ومن نتائج هذا الفصل ظهور الازدواجية في شؤون الحياة كلها. فكان التعليم المدني مقابل التعليم الديني والحكم الديني بجانب الحكم العلماني الدنيوي والدولة الدينية مقابل الدولة المدنية.

لما كان مفهوم العلمانية نتاج الفلسفة اللبرالية فإنها تمنح الأولوية للإنسان الفرد على الجماعة وتعتقد في قدراته العقلية اللانهائية وتدافع عن حريته المطلقة.

2-العلمانية في الفكر الإسلامي:

أما في الفكر العربي الإسلامي، فقد انتقل هذا المفهوم واستخدم من قبل فئة من المثقفين، قامت تناهض دعاوى الاتجاه السلفي. وقد وظف هذا المفهوم من خلال الانفتاح على الغرب باعتباره السبيل الوحيد للتقدم.

إذا ما أردنا التأصيل لمفهوم العلمانية يمكن القول أن أول الاستعمالات التي شاعت استخدام " عَالماني" و"عَلماني"، كان يقصد بها كل ما يتعلق بالعالم ويعني الدنيوي أو الزماني.

أما حديثا فإن الأصل المسيحي لكلمة " عالماني" كان يلفظ عِلْمِ بالكسرة والتي تفهم خطأ على أنها " مذاهب أولئك الذين يفترضون وضع العلم الإنساني في مواجهة الوحي الإلهي"[1].

---

[1]- جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1985،ص ص 157،158.

وقد أصبح هذا المصطلح فيما بعد في البلاد العربية تعبيرا مفضلا عند الكتاب الدينيين التقليديين ذوي النزعة المتطرفة ليشير إلى كل ما هو وثني وأجنبي عن الإسلام. وبالرجوع إلى التاريخ الإسلامي يظهر النزاع والتوترات القائمة بين المجالين السياسي والديني أكثر بروزا.

لعل الصراع الذي حدث بين علي ومعاوية وسقوط الخلافة في معركة صفين تؤكد أن الدين والسياسة لا يجتمعان.

فقد فشلت محاولات فرض ما يمكن أن يطلق عليه اسم إكراهات كهنوتية على السلطة السياسية والعسكرية مسببة تراجع الأتقياء إلى مواقع المعارضة المتطرفة أو الانسحاب الصوفي مصحوبا بازدراء الخدمة العامة[2].

لقد كرّس هذا الوضع انسحاب الكثير من العلماء والفقهاء في تلك الفترة وابتعادهم عن كل ما يمت للدولة بصلة، كرفضهم حتى للوظائف التي تعرض عليهم، من قبل الدولة. فالقبول بها يحط من قيمة الفرد ومجرد الرفض يزيد من ورعه وإعلاء شأنه عند العامة. وقد ارتبط هذا بالمخيال العربي في ذلك العصر لأن التقرب من الدولة والقبول بوظائفها يمثل التدنيس.

إذا ما حاولنا رصد أسباب مواجهة المسلمين الأولى لمثل هذه المفاهيم الوافدة من الغرب، فإنها تعود إلى كونها ذات ارتباط وثيق بالمسيحية. ولذلك فهي خصم مسبق من وجهة نظر المسلمين، لأنها أكبر خطر يهدد القيم والمعتقدات الدينية الإسلامية.

ما يفسر تقرب المسلمين من هذه المفاهيم وتطلعهم إليها خاصة أثناء الثورة الفرنسية، يعود إلى أن هذه الأفكار تمثل محركات العلم الغربي ذو الطبيعة الدنيوية دون الارتهان إلى المسيحية.

هذا بالإضافة إلى ارتباط أفكار الثورة الفرنسية في نظر المسلمين بمناهضتها للمسيحية قد يكون عاملا أساسيا في استلهام هذه الأفكار كايدولوجيا للعديد من الحركات الإصلاحية والتحديثية في العالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والقرن العشرون(19، و ق 20).

ولما كان مصطلح العلمانية يثير الكثير من الإشكالات على أساس رفضه هيمنة مبدأ التقديس على كل جوانب الحياة الإنسانية ، وما ترتب عنه من البحث في الصيغ النظرية المقرة

[1]- برنارد لويس، المرجع السابق، ص 93.

[2]- المرجع نفسه، ص 87.

بإمكانية اعتماد الدنيوي في تاريخيته كبديل للتعالي والقداسة الروحيين[1]، فإننا نجد بعض المفكرين العرب وعلى رأسهم الجابري يدعو إلى استبدال مصطلح العلمانية بمصطلح الديمقراطية والعقلانية. حجته في ذلك أن مصطلح العلمانية في الفكر العربي يثير مشاكل عدة بسبب سوء الفهم. فكلمة العلمانية تعد ترجمة غير صحيحة لكلمة " لايك" فهي لا تشترك في أية علاقة اشتقاقية مع لفظة العلم والعلمانية.

إن أصل كلمة " لايك" يوناني ومعناها ما ينتمي إلى الشعب، إلى العامة في مقابل كليروس أي الكهنوت وهم رجال الدين الذين يشكلون فئة خاصة (وهم رجال الكنيسة بالنسبة للمسيحية).

من هنا فإن اللائكي هو كل من ليس كهنوتيا وكل من لا ينتمي إلى رجال الكنيسة[2].

لقد استعملت كلمة " لايك" في الفرنسية كنوع من العداء للدين ورجاله. ولما كان الدين يدّرس في الأديرة وكان العلم الدنيوي (المدني) يدرس في المدارس أصبح الأول من اختصاص الكنيسة أما الثاني فتمثله المدرسة.

انطلاقا من هذا الفهم أصبح المذهب اللائكي: " هو المذهب الذي يطالب بجعل الحياة العامة غير خاضعة لسلطة الدين ورجاله"[3].

إن ما نلاحظه على أن هناك نوعا من عولمة للمفهوم؛ فالمصطلح ذو علاقة ومنبت غير الواقع الإسلامي العربي. يقوم على فكرة قوامها تولي الكنيسة للسلطة الروحية، بحيث تكون العلاقة بين العبد وربه يتوسطها رجل الدين، لتتحول إلى وظيفة ترتبط بهيئة تنظيمية روحية تشرف عليه.

أما في الإسلام فالأمر يختلف؛ فلا وجود لواسطة بين العبد وربه ولا وجود لانقسامية في السلطة إلى روحية وأخرى زمنية.

من هنا أصبح طرح المفهوم في المجتمعات الإسلامية غير مبرر.

---

[1]- كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، إفريقيا الشرق، بيروت، 2002، ص 37.

[2]- الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص 102.

[3]- الجابري، المرجع نفسه، ص 102.

وما يصدق على المجتمع الغربي لا يمكن تعميمه على مجتمعات أخرى لأن الوضعية تختلف باختلاف طبيعة هذه المجتمعات. ولأن الحاجة إلى المعقولية في الممارسة السياسية والحاجة إلى الديمقراطية أمورا موضوعية يتطلبها الواقع العربي. لكنها حسب الجابري قد تفتقد إلى الشرعية إذا ما ارتبطت بمفاهيم ومصطلحات غربية وغريبة عن الواقع العربي الإسلامي كما هو الشأن بالنسبة للعلمانية.

الفصل الأول: مجتمع البحث والمنهجية المعتمد في الدراسة

المبحث الأول: وصف مجتمع البحث

نحاول في هذه الدراسة الإطلاع على الظاهرة الحزبية في الجزائر في عهد التعددية. وقد وقع الاختيار على حزب سياسي إسلامي، تمثل في حركة مجتمع السلم، باعتبارها الحزب الإسلامي الوحيد في الجزائر الذي اختار الاعتدال والوسطية ونبذ العنف والدعوة إلى الحوار والمشاركة السياسية. مُحاولا في ذلك ردم الهوة القائمة بين التيارات الكلاسيكية المتصارعة في الجزائر وهي التيار الوطني والديمقراطي والإسلامي.

والهدف من هذه الدراسة معرفة الإستراتيجية التي اتبعتها هذه الحركة في تجاوز الاختلاف القائم بين هويتها الافتراضية وخطابها السياسي على مستوى الواقع. علما أن هويتها الافتراضية تقوم على مرجعية دينية، أكثر ما يميزها الثبات، وهوية واقعية معروفة بالنسبة والتغير.

وما شجعنا على دراسة هذا الحزب، هو أنه حركة تجديدية تختلف كلّية عن التيارات الإسلامية الأخرى المتطرقة والتي قادها هذا الأسلوب إلى العنف والتدمير، الأمر الذي قاد الجزائر إلى وضعية اجتماعية سياسية واقتصادية عرفت فيما بعد بالمأساة الوطنية أو العشرية السوداء. ولذلك فإننا نحاول التعرف على كيفية تعاطي هذه الحركة مع الواقع السياسي والثقافي من خلال إعادة تشكيل العقلية المسلمة "على قواعد جديدة وأصول معاصرة مستنبطة من قطعيات الدين لا من ضنياته لبناء الشخصية الإسلامية.".[1]

1-حركة مجتمع السلم

هي حركة سياسية شعبية إصلاحية ذات مرجعية دينية إسلامية. إنها تيار فكري ديني إصلاحي هدفه التغيير والإصلاح. وهي اليوم أحد أحزاب التحالف الرئاسي في الجزائر.

يمكن إرجاع البروز العلني لهذه الحركة إلى التعديل الدستوري الاشتراكي سنة 1976 حيث انتفضت جماعة إسلامية تدعى بالموحدين تحت رئاسة الشيخ محفوظ نحناح والسيد محمد بوسليماني والتي كانت من أهدافها العمل على تأسيس الدعوة الإسلامية ومحاربة أعداء التعريب. وقد وزّعت

---

[1] – أبوجرة سلطاني، رسالة من فكر الشيخ المؤسس، الحلقة المفقودة بين الإسلام، الوطنية، الديمقراطية، ط الثانية، 2004، ص07.

نشرية نارية تحت عنوان "إلى أين بومدين؟" الأمر الذي أغضب النظام فكان رد فعل التنكيل برموز المد الإسلامي، وتم اعتقال محفوظ نحناح وممن كانوا معروفين بنشاطاتهم معه.

في سنة 1988 انفجرت أحداث أكتوبر المأسوية التي جاءت بدستور 23 فبراير 1989. وقبل هذا التاريخ كانت جماعة الموحدين قد بادرت بتشكيل جمعية خيرية أطلقت عليها "جمعية الإرشاد والإصلاح"، هدفها "ترشيد الفكر وتهتم بالدعوة والتربية والثقافة والخدمات الاجتماعية بشتى أنواعها"[1].

وقد انبثق عن هذه الجمعية حركة سياسية بعد محاولات الإصلاح ودعوات التعاون بين التيارات الإسلامية المنضوية تحت الرابطة الإسلامية[2] والتي كانت تطلب الاندماج والذوبان الكامل في كيانها بدعوى التميز والاختلاف.

- في المنهج وطريقة العمل وحفاظا على كيانها من تهديد الداخل والخارج "عبر منهجية التميز"عن الحركات الإسلامية الأخرى، تم الإعلان عن ميلاد حركة المجتمع الإسلامي "حماس" فكان ذلك في 06 ديسمبر 1990، والتي نهجت أسلوب المعارضة للجبهة الإسلامية من جهة، وللنظام من جهة أخرى بأسلوب وسطي اعتدالي ترجم ذلك دعوتها إلى التحالف الوطني.

وبعد التعديل الدستوري الذي تنص مادته على ألا يقام أي حزب على أساس ديني أو لغوي أو جهوي تم تغيير الحزب من حركة المج الإسلامي إلى حركة مجتمع السلم تكيّفا مع الدستور.

في 29 ماي 1991 عقدت حركة المجتمع الإسلامي أول مؤتمر لها، وتم اعتماد القانون الأساسي والنظام الداخلي واللوائح الضابطة للمسار السياسي كما تم انتخاب الشيخ محفوظ نحناح رئيسا لها. ولما كان دستور 1989 يتفق مع الدساتير السابقة للدولة الجزائرية على أن يكون الإسلام

---

[1]- مجلة الإرشاد، مجلة إسلامية شاملة، تصدر عن جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية، العدد الأول التجريبي، ديسمبر 1989، ص10.

[2]- الرابطة الإسلامية: حركة إسلامية تزعمها الشيخ سحنوني والتي كانت تظم جميع التيارات الإسلامية التي كانت موجودة في الساحة السياسية وهي جماعة الجزأرة (المحلية)، الإخوانيون ويمثلون تيار حركة مجتمع السلم وتيار النهضة ثم السلفيون وبعض الشخصيات الفكرية الإسلامية، والتي اتفقت على ضرورة الوحدة والعمل الدعوي. ونتيجة للغليان والانفتاح السياسي العارم وأمام التسارع في تشكيل الأحزاب، بادر الشيخ عباس المدني وعلى بلحاج بشكل انفرادي إلى تأسيس حزب إسلامي (الجبهة الإسلامية للإنقاذ). ونتيجة للممارسات الراديكالية لهذا الحزب والتي تمثلت في نهج أسلوب المغالبة واستعراض القوة اتجاه السلطة والعمل على استفزازها والتهديد بواسطة رفع شعارات الجهاد والمسيرات والاحتجاجات في وجه السلطة في حالة عدم الاستجابة لمطالبها. أمام هذا الوضع وحفاظا على التميز ظهرت حركة مجتمع السلم.

دين الدولة ، فقد اعتُمد الإسلام كأحد الشروط الرئيسة لانتخاب رئيس الجمهورية الذي يشترط فيه الديانة الإسلامية[1].

2-شخصية المؤسس: الشيخ محفوظ نحناح

من مواليد 1942/01/28 بمدينة البليدة. وسط عائلة محافظة. درس في المدرسة الإصلاحية التي أنشأتها الحركة الوطنية. حصل على شهادة ليسانس في الأدب العربي. واشتغل في حقل الدعوة الإسلامية لأكثر من ثلاثين عامًا بدء من سنة 1964 حيث وضع اللبنة الأولى للجماعة الإسلامية في الجزائر.

قاوم المد الثوري الاشتراكي والثقافة الاستعمارية الفرنسية ويعتبر من أشد معارضي الاشتراكية والتوجه الماركسي والفرنكفوني. اعتقل سنة 1975، وحكم عليه بالسجن خمس عشرة سنة.

ساهم في تأسيس الرابطة الإسلامية مع جملة من دعاة الحركة الإسلامية منهم الشيخ أحمد سحنوني رئيس الرابطة.و الشيخ بوسليماني والشيخ عبد الله جاب الله وعلي بلحاج والدكتور عباسي مدني.

كما ساهم في تأسيس جمعية الإصلاح والإرشاد سنة1988 وأنشأ حركة المجتمع الإسلامي سنة 1991 وانتخب رئيسا لها ثم تَمَّ تغيير اسمها إلى حركة مجتمع السلم بعد التعديل الدستوري.

وما يميز مواقفه أنها نابعة من أصالته وصدق لهجته وعمق فهمه وطرحه للمفاهيم المستقاة من الكتاب والسنة ومواقف السلف في معالجة ما يُستجدُّ من أحداث. من ذلك أنه كان كثير التشاور مع أصحابه في عرض وجهات النظر والاهتداء بالكتاب والسنة، فكان لا يتردد في اتخاذ المواقف التي يرى فيها مصلحة لأمن الوطن. ومن ذلك دخوله الانتخابات الرئاسية وحصوله على المرتبة الثانية والتحالف مع الأحزاب الأخرى رغم الاختلاف معها في المرجعيات.

ومن الطروحات التي دافع عنها، الشورى والديمقراطية والتسامح والتعايش واحترام حقوق الإنسان والمشاركة السياسية خاصة للمرأة والتداول السلمي على السلطة والأخذ بالوسطية والاعتدال. وكان من مبادئه تقديم المصلحة الوطنية على المصلحة الحزبية على أساس أن الحزب ما هو إلا وسيلة لخدمة الوطن.

---

[1] – يشترط في رئيس الجمهورية أربعة شروط منها أن يكون جزائري الجنسية أصلا، وشروط الديانة الإسلامية، والسن الذي ينبغي أن يستوفي الأربعون وأخيرًا التمتع بالحقوق المدنية والسياسية.

ومن المدارس التي تأثر بها الشيخ نحناح مدرسة الإرشاد التي هي مدرسة الحركة الوطنية والتي كان شعارها الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا. كما تأثر بجمعية العلماء المسلمين وبرئيسها الشيخ عبد الحميد بن باديس بالإضافة إلى تأثره بالأستاذ مالك بن نبي ومؤسس حركة الإخوان المسلمين بمصر[1]...

المبحث الثاني: المنهجية المعتمدة في الدراسة

1-التعريف بإجراءات البحث:

أجرينا هذه الدراسة في الفترة الممتدة ما بين جوان 2009 إلى ديسمبر 2010، وقد تمت على مراحل متفرقة سمحت لنا من خلالها الاتصال المباشر بأفراد العينة بغية استجوابهم. وبخصوص العينة المختارة، ونظرا لطبيعة الموضوع وحساسيته السياسية، بالإضافة إلى تجاهل السياسي لثقافة البحث العلمي وإجراءاته لم نتمكن من المعرفة المضبوطة لعدد أفراد مجتمع البحث في جميع مكاتب الحركة التي تم اختيارها.

وقد حاولنا من خلال اختيار هذه العينة إعادة إنتاج معظم خصائص الحركة (حمس) في عيِّنة الأعضاء المستجوبين حتى نضمن أكبر قدر ممكن من التمثيل السن، المهنة، الجنس، مكان الإقامة، المستوى التعليمي...، أما عن تعيين الأفراد المعنيين بالمقابلة فكان بطريقة مقصودة (عينة قصدية)، حيث تمت مراعاة أهداف الدراسة وذلك من خلال التركيز على أعضاء الحركة من الجنسين، خاصة أولئك الذين تقلدوا مسؤوليات (قيادات الحركة) فيها. وتتحدد هذه العينة بـ خمسة وثلاثون عضوا(35) موزعون عبر أربعة مكاتب ولائية في كل من تلمسان، معسكر، بلعباس ، تموشنت.

هذا إلى جانب الاعتماد على بعض الوثائق والنصوص الخاصة بالحركة كالقانون الأساسي والنظام الداخلي. وقد اعتمدنا على القانون الأساسي لسنة 2003، ورسالة المؤتمر الرابع للحركة (من التأسيس إلى المؤسسة).

2-التقنيات المنهجية المعتمدة لجمع المعطيات:

[1]- عبد الله العقيل، مقال الأخ المجاهد محفوظ نحناح، في مجلة المختار، شهرية تصدر عن المجلس السياسي لحركة مجتمع السلم، العدد11، ماي2006، ص22.

إن النزول إلى الميدان لاختبار الشكل النظري الخاص بالبحث يتطلب التسلح بجملة من التقنيات المناسبة والتي تسمح بجمع المعطيات. وبهدف الإيفاء بالغرض وإكماله بالمقابلات، على أساس أن المقابلة "تتميز بتنفيذ عمليات أساسية في الاتصال والتفاعل الإنساني وعندما تبرز هذه العمليات بشكل صحيح فإنها تتيح للباحث معلومات وعناصر فكرية غنية جدًّا ودقيقة"[1]

إن المقابلات التي أجريناها والتي لم تكن تجري في شكل أسئلة منظمة وإنما كان يغلب عليها العفوية، كنا نوجه أسئلة تتعلق بفكر الحركة ونظرتها وفي كيفية تعاملها وتعاطيها مع المشهد السياسي في الجزائر، وموقفها من بعض القضايا كالديمقراطية والمشاركة السياسية الخاصة بالمرأة ومفهوم المعارضة.

وكان يغلب على هذه المقابلات أسلوب الحوار العفوي لأننا لاحظنا أن بعض المبحوثين كانوا عاجزين عن تقديم إجابات عن أسئلة مطروحة عليهم بشكل مباشر. ورغم ذلك فإن الاعتماد على الاستمارة والمقابلة لم يكن كافيا في رأينا وهذا يعود إلى انعدام الثقة بين الباحث والمبحوث. فهو ينظر إليك على أنك جاسوس، ولذلك فهو دائم الحذر منك. وقد تقبلنا هذا الموقف نظرا لحساسية الموضوع وطبيعته. بالإضافة إلى ذلك فإن غياب الثقافة السياسية المتخصصة في مثل هذه المواضيع عند أغلب أعضاء الحركة، غالبا ما كانت إجاباتها بسيطة، الأمر الذي اضطرنا بالعودة إلى تحليل بعض وثائق الحركة كالقانون الأساسي والنظام الداخلي وبعض الشعارات التي رفعتها الحركة أثناء الحملات الانتخابية.

وبخصوص الملاحظة، فإنها في مثل هذه الأبحاث ضرورية، ذلك لارتكازها على الفاعلين الأساسيين في الظاهرة المدروسة. ولما كانت الملاحظة المنهج الوحيد في البحث الاجتماعي الذي يلتقط التصرفات لحظة حدوثها دون واسطة[2] مثل ما هو الشأن بالنسبة إلى الاستمارة والمقابلة أو من خلال الآثار المتروكة، فقد استخدمنا الملاحظة خلال الحملات الانتخابية كالانتخابات التشريعية سنة

[1] – ريمون كيفي، لوك فان كوبنهود، ، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، تعريب يوسف الجباعي ،المكتبة العصرية، ط 1989 ، ص229.

[2] – كيفي، كبنهود، المرجع السابق، ص233.

* حصة تلفزيونية أجريت مع زعيم حركة مجتمع السلم يوم 23 مارس 2011.

** حوار رئيس الحركة أبو جرة سلطاني مع جريدة الجزائر نيوز بتاريخ 10 نوفمبر2010 وجريدة الشروق بتاريخ الأربعاء 16 مارس 2011.

2007 بمدينة تلمسان. ومن خلال بعض الحصص التلفزيونية* التي كانت تجرى مع قادة الحركة و بعض الحوارات التي كانت تقوم بها بعض الجرائد**

أما في تحليل المعلومات فقد لجأنا إلى استخدام تحليل المضمون في قراءة القانون الأساسي والنظام الداخلي وتحليل بعض الشعارات والتصريحات السياسية وبعض مضامين المواقف من الأسئلة المطروحة ورسالة المؤتمر الرابع[1].

وقد استخدمنا هذه التقنية لأنها تمكن الباحث من دراسة ما لا ينطق به وما هو ضمني[2].

كما أنها تمكن الباحث من الابتعاد عن التفسيرات العفوية كالتفسيرات الخاصة(الذاتية) والالتزام بالموضوعية والحياد قدر الإمكان. وقد اخترنا تحليل المحتوى الكيفي، لأنه من أكثر الأدوات المستخدمة بالنسبة للمؤرخين وعلماء الاجتماع والسياسة[3]. وقد لجأنا لهذه التقنية للإطلاع على المحتوى المستتر وراء وثائق الحركة.

---

[1] – أبو جرة سلطاني ، من التأسيس إلى المؤسسة، رسالة المؤتمر الرابع –الحركة بين الأمس و اليوم– ، دار الخلدونية، ط1، 2008.

[2] – كيفي، كبنهود، المرجع نفسه، ص268.

[3] – موريس أنجرس،منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون دار القصبة للنشر الجزائر،2004، ص218.

الفصل الثاني: الافتراضي و الحقيقي في الهوية عند حركة مجتمع السلم وإستراتيجية تجاوز الاختلاف بينهما.

المبحث الأول: الهوية الإفتراضية والهوية الحقيقية عند حركة مجتمع السلم

1-الهوية الافتراضية:

بالرجوع إلى نظرية كلود ديبار C.Dubar التي يميز فيها بين هوية افتراضية يتم تصور فيها ما ينبغي أن يكون، وأخرى حقيقية تعبر عن ما هو كائن، فإن أهم مبدأ تتأسس عليه الهوية الافتراضية عنده هي" تلك الصورة الافتراضية التي تضعها الجماعة للهوية والتي يجب أن يتبناها الأفراد المنتمون إليها"[1]. وكلود ديبار C.Dubar في نظريته حول الهوية يميز بين الهوية للذات وهي الهوية التي نمنحها لذواتنا أو يمنحها المجتمع أو الحزب السياسي لذاته وهوية للآخر وهي تلك التي يمنحنا إياها الآخر، وتنسجم أساسا مع الهوية الافتراضية. غير أن كلود ديبار يدقق أكثر في الهوية الافتراضية فيجعل منها هوية عامة أو ما تعرف بالمشروع الافتراضي العام. واعتمادا على هذا فإننا نستعير هذا المفهوم في بحثنا ونقصد به هنا مشروع المجتمع الجزائري الذي ترتسم معالم في قيم ثورة نوفمبر ومبادئ دستور 1989. فقد نص الدستور أن" أول نوفمبر 1954 كان نقطة تحول فاصلة في تقرير المصير وتتويجا عظيما لمقاومة واجهت بها مختلف الاعتداءات على ثقافة شعب وقيمة مقومات شخصيته"[2].

فإذا كان المبدأ الأول لنظرية كلود ديبار C.Dubar تمثل المشروع العام في صورته الافتراضية، وهو المشروع الذي ينبغي أن يكون نقطة الانطلاق الثابتة، أو ما يعرف بالثابت الذي تم الإجماع حوله بين الأحزاب السياسية، والذي يحدد شروط العمل الحزبي. فإن المبدأ الثاني يقوم كما ذكرنا سابقا على صورة افتراضية خاصة قائمة على تصور الحزب لذاته حيث يستمد أهم معالمه من

---

[1]- طيبي غماري، الهوية بين الافتراضي والحقيقي، تأسيسا على نموذج ديبار، هوية الأمة والهويات المحلية، مقال في كتابات معاصرة، عدد 06 جوان 2006، ص 83،76.

[2]- الدستور الجزائري، وزارة الداخلية والجماعات المحلية والبيئة و الإصلاح الإداري، دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية، المؤرخ في 23 فبراير 1989

المشروع الافتراضي العام، أي هو تعبير في حقيقته عن المشروع الافتراضي الخاص السياسي، والذي يظهر في أدبياته من قانون أساسي ومن برامج ولوائح يقترحها الحزب من خلال ما يقوم به من تعديلات دون أن يخرج عن الإطار العام للمشروع الافتراضي العام. فجوهرة هذه التعديلات تمثل توجهات الحزب وإيديولوجيته وأهم المبادئ التي يؤمن بها.

أ-البناء الفكري للحركة:

إن أهم ما يشكل هذا البعد ما يعرف بالأيديولوجيا أو المعتقد[1] سواء كان هذا الأخير ذا بعد اقتصادي أو ثقافي أو ديني أو اجتماعي.

وقد تكون كلها جميعا حيث يشكل المعتقد هنا الفهم الخاص بالحزب وهو جملة التصورات حول الوجود والكون والحياة. وهذا الفهم ينبع في الأصل من المرجعية التي تعد إحدى الثوابت التي ينهل منها الحزب أفكاره. وهي مرجعية دينية تنبع من الموروث الإسلامي الأصيل والتي تعود جذورها إلى ألف وأربعمائة عام وقد جسدتها حركة الإصلاح الديني الأخير منذ الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والكواكبي ومحمد إقبال وعبد الحميد ابن باديس[2].

بهذا تتحدد مرجعية حركة مجتمع السلم بأنها دينية إسلامية، فهي تنتمي إلى الحركات الإسلامية عموما. وهي أصولية الفكر والممارسة مع تغليبها الجانب السياسي. ولذلك أصبح من اللائق نعتها عند البعض بالحركة الإسلاموية*. ولما كانت أصولية في مرجعيتها، فإن رؤيتها للعالم تجعلها تتحاشى كل وجهة نظر من طبيعة عقلانية علمائية ترى مركزية الكون في الإنسان.

ومن خصائص الحركة:

* **الواقعية:** تكمن في الدعوة إلى الإسلام انطلاقا من حاجات الناس وهمومهم بعيدا عن المثالية والانعزالية والتطرف. وهذا الفهم ينطلق من التمييز بين أمرين أساسين:

---

[1]- المعتقد(الايدولوجيا) هي إحدى عناصر الحزب بالإضافة إلى العنصر البشري، العنصر المادي وأخير التنظيم.

[2]- حسن حنفي، محمد عابد الجابري،(2) حوار المشرق والمغرب تقديم فيصل جلول دار توبقال للنشر، دار البيضاء المغرب 1990-ص ص23،24

– الأمر الأول يمثله الجانب العقائدي والذي له مفهومه ومنهجه وطريقة للفهم مختلفة، وهو موضع إجماع وإيمان لا اجتهاد فيه ولا نزاع.

– أما الأمر الثاني واقعي فقهي اجتهادي يتغير بالزمان والمكان والحال[1].

وقد فصل في هذا الأمر الدكتور القرضاوي، حيث تطرق إلى أنواع الفقه ومنها فقه الموازنات والذي يقصد به الموازنة بين المصالح بعضها البعض. والموازنة بين المفاسد بعضها البعض، بحيث يمكن معرفة متى يمكن تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة، والشيء الذي يميز واقعية الحركة أخذها بالوسطية.

*‏**الوسطية**: إن وسطية حركة مجتمع السلم تكمن في أخذها بمنهج الاعتدال فكرا وممارسة. كمحاولتها الجمع بين المتناقضات حتى عرفت بحركة المبادرات فهي تسعى دائما إلى الاستقامة والاعتدال والبعد عن التطرق ومجاوزة حد الإفراط والتفريط." فدين الإسلام أصولا وفروعا وأخلاقا هو دين الفطرة وهو دين الاستقامة على الحق وهو دين الوسيطية"[2]. ولعلها بهذا الاختيار تكون قد لامست واقعية الإنسان وفطرته القائمة على الاعتدال والاتزان. وهذه الواقعية هي التي جعلت من حركة مجتمع السلم حركة شعبية تخرج من رحم الشعب دون أن تخص فئة أو نخبة، بل هي لسان حال الشعب بألوانه المختلفة.

---

[1]– د. كمال حبيب، تحولات الحركة الإسلامية والإستراتيجية الأمريكية، نسخة الكترونية القاهرة2005،ص10.

*– يشير مصطلح المسلمة إلى التدين الفطري بتعاليم الدين وتطبيق شعائره، أما الإسلامية فهي تيارات تعتقد أن لها فهمها وتأويلها الخاص للدين بحيث يتم توجيه المجتمع وفق هذا المنظور (الافغاني، مالك بن بني،محمد عبده....مفكرين إسلاميين.

– وبخصوص مصطلح الاسلاموية: فهو يتضمن أفكار السابقين مع تغليب العمل الحركي على الاجتهاد العقلي فهي حركات تسعى إلى أسلمة المجتمع وامتلاك السلطة. وتعرف على أنها تيار يغيض نشاطا سياسيا وقدرة تنظيمه لكنها تفتقر إلى التحليل مما يقودها إلى التعصب.

[2]– النبأ، جريدة أسبوعية وطنية تصدر عن حركة مجتمع السلم، العدد 307من 15إلى 21جوان 1999 الموافق من1إلى 6ربيع الأول، 1420، ص20.

وعن خاصيته الوسطية يقول مؤسس حركة مجتمع السلم في سلسلة معا نحو الهدف. "وحتى طرح الاعتدال الذي من مقوماته، الواقعية والمرونة والتسامح والرغبة في التعايش وتحقيق المواطنة بأسمى معانيها."[1]. وهذه دعوة من الحركة إلى جمع شمل الإخوة الفرقاء في الجزائر، دعوة تحمل في طياتها المشروع الحضاري البديل والذي يحاول الجمع بين الوطنيين والديمقراطيين والإسلاميين.

مستندة في ذلك إلى الآية الكريمة: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾[2]

ووسطيتها تكمن في منهجها التربوي الذي يجمع بين الجانبين الفكري والروحي، الدعوي والسياسي. فعلى المستوى الفكري يبرز في غرس الحق والإذعان إليه وتقبل النقد، أما على المستوى الروحي يعود إلى توثيق الصلة بالله. لهذا اختارت حركة "حمس" الاعتدال والوسطية متحاشية الصدام مع النظام الحاكم، لعلها قد تتمكن من تزيين صورتها مبعدة في ذلك ما ألصق بالحركات الإسلامية من عنف وإرهاب.

وتجسيدا لمنهج الاعتدال واقتناعها برفض سياسة الكرسي الشاغر، اختارت المشاركة مع الآخر المختلف عنها إيديولوجيا حتى ولو كان علمانيا أو شيوعيا. لتؤكد بذلك فكر التعايش وتقصي فكر المباعدة والمفاصلة الذي جعل منها حركة تجمع على وحدة الوطن ترابا وشعبا وتراثا، معتبرة التنوع الثقافي والتعدد العرقي عنصر قوة وإبداع تم انصهاره عبر التاريخ.

* **الشمولية:** ترى الحركة أن الإسلام نظام شامل متكامل لا يجوز تغليب فيه جانب على آخر. فالجانب السياسي يمليه الجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وشمولية الإسلام عند الحركة لا تخرج عن نظرة باقي الحركات الإسلامية المعتدلة، التي تتمثل في جمعها بين الدعوي والسياسي. وقد أشار في

---

[1]- الشيخ نحناح، مقال الحركة الواعية بين الأصولية والاستئصالية في سلسلة معا نحو الصدق، منشورات حركة مجتمع السلم.2000،ص51.

[2]- من سورة البقرة، الآية 143.

ذلك راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية رافضا رأي بعض التيارات الإسلامية للتحزب السياسي.

فهو يرى أن موقفهم لا يتناغم مع شمولية الرسالة المحمدية التي جاءت من أجل إصلاح وتوجيه مناحي الحياة البشرية من كل جوانبها التربوية والعقائدية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية...[1]

ومن ثوابت الحركة أن يكون الإسلام عقيدة ينبثق عنه تصور شامل للإنسان والكون والحياة عموما، تنظم أحكامه كل جوانب الحياة وتربط قيمة الأفراد والمجتمعات[2].

وهذا يعني أن الحركة حاولت تقديم النظرة الشاملة المتكاملة للإسلام باعتباره يمثل في شقيه كل جوانب حياة الإنسان في أبعاده المختلفة.فمرجعية الحركة تتجلى في الأخذ من منابع الإسلام وأصوله ممثلة في الكتاب والسنة دون التعصب لفكرة أو نظرية في التاريخ الإسلامي. وأصوليتها تتحدد في رؤيتها للعالم، ذلك أنها تتحاشى كل وجهة نظر من طبيعة عقلانية علمائية تعتقد في كون الإنسان مركز الكون.

* **حركة ذات بعد ميتافزيقي**: هذا ما جعل منها حركة ربانية في ربطها كل عمل بالجانب الرباني والإيماني. فإلى جانب الأخذ بالأسباب، فإن فعالية الأشياء لا تتم إلا بالرجوع إلى الغايات وهو التفسير الذي يأخذ بأن وراء التدبير الكوني توجد غاية هي الله.

* **العالمية**: يقصد بها عالمية الفكرة فهي حركة موجهة للناس كافة لأن في تصورها هم إخوة، أصلهم واحد وأبوهم واحد لا فرق بينهم إلا بالتقوى وهذا ما جعل من حركة " حمس" تنظيم عالمي هدفه التغيير الهادئ الذي يبدأ من إصلاح الفرد ثم الأسرة ثم المجتمع ومن ذلك إصلاح الحكومة. ثم إصلاح الأمة وصولا إلى سيادة العالم (البشرية جمعاء).

---

[1]- راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، دار قرطبة، الط1،2003، ص101

[2]- القانون الأساسي لحركة مجتمع السلم، المادة 03، الثوابت والمبادئ، ص5،ص6.

* **الوطنية:** تبرز أدبيات الحركة الإسلامية"حمس" أن الوطنية تمهيد الطريق للعالمية، لأن الحركة تؤمن بفكرة الأمة الدينية التي تتجاوز الدولة القطرية فلا تناقض في نظرها بين العالمية والوطنية." فعناية المسلم بإصلاح وطنه واجب ديني، إذ كلما تقدم هذا الوطن إلا وأصبح أقدر على إقامة الأوطان الإسلامية الأخرى."[1].

يعتبر الشيخ نحناح الوطنية معيارا من خلاله يمكن فهم الواقع السياسي في جزائر اليوم. فمن تحليل الحركة الوطنية حسب رأيه يمكننا من تصنيفها إلى تيارين كبيرين:

-" قسم يريد معاودة المقاومة الفعالة.

- وقسم بهرته قوة المستعمر واستسلم أمام انتصاره، وهكذا ظهر التيار الثوري الاستقلالي الوطني والتيار الإصلاحي الاندماجي الاستعماري" [2].

فمعيار الاستقلالية عن الاستعمار الفرنسي للجزائر هو المعيار الوحيد الذي على أساسه يمكن التمييز بين التيار الاندماجي والتيار الوطني. فقد كان هدف الاستعمار إنكار الهوية الجزائرية وتشويهها وغرس بدلها الهوية الفرنسية، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق إدماج شعبها في الثقافة الفرنسية فيصبح جزءا لا يتجزأ من فرنسا." فالإيديولوجية الاستعمارية هي إنكار شخصية الجزائريين كشعب متكامل التكوين ناضج الهوية قائم بذاته متميز عن سواه من الشعوب."[3]

ولإيديولوجية الفرنسية كانت تحمل في ذاتها إنكار كيان موحد ومتكامل ومتميز. وقد تجسدت هذه الفكرة عند النخبة المتفرنسة، الأمر الذي أدى إلى"تحول أحزابهم وتنظيمهاتهم المختلفة إلى بيئة مناسبة لظهور ونشوء الأفكار الجهوية والتفكيكية وبروز التحركات الانفصالية"[4].

---

[1]- راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص102.

[2]- الشيخ محفوظ نحناح، الجزائر المنشودة، (المعادلة المفقودة....الإسلام، الوطنية الديمقراطية دار النبأ،ط 1، الجزائر1999، ص122.

[3]- الشيخ محفوظ نحناح، المرجع نفسه،ص125.

[4]- الشيخ محفوظ نحناح، المرجع السابق،ص128.

وغير بعيد عن هذا الفهم يذهب ناصر جابي إلى أن مرحلة الاستعمار الفرنسي للجزائر أفرزت إنتاج انقسامية على مستوى النخب تجسدت في بروز نظامين مختلفين من التعليم إحداهما يمثل المدرسة الكلونيالية بمحتواها العلماني وما تحمله من طابع إيديولوجي خاص بها هدفها إنتاج المتفق الذي لا يحسن في أغلب الأحيان إلا الكلام بالفرنسية لخدمة الأغراض الاستعمارية. في مقابل هذا يوجد نموذج المثقف المعرب الذي هو حاصل إنتاج المؤسسات الأهلية التقليدية التابعة للمجتمع الجزائري والتي تميزت هي الأخرى بطابعها الديني والإيديولوجي.

في هذا الجو انطلقت عملية" إنتاج وإعادة إنتاج المتعلم المثقف الانقسامي بلغتين مختلفتين في مؤسستين مختلفتين لأداء مهام ووظائف مختلفة في فضاءات مختلفة هي الأخرى"[1].

لقد مس هذا الطابع الانقسامي الأحزاب السياسية في الحركة الوطنية والذي أفرز المعرب المثقف ثقافة دينية والمنتمي إلى جمعية العلماء المسلمين في مقابل المثقف اللبيرالي أو الشيوعي وحتى الوطني أحيانا.

هذا الوضع يعيد نفسه من جديد في جزائر التعددية بعد المصادقة على دستور 1989 "الذي تم بموجبه فتح المجال أمام التعددية الحزبية والتي بدت عشوائية إلى أن تم تقييدها بشروط منها ألا يعتمد حزب على أساس جهوي أو ديني أو لغوي (ثقافي). هذه الحالة أنتجت إلى جانب الوضع الاقتصادي المتردي وضعا ثقافيا انقساميا تمثل في الصراع بين معرب ديني انتماؤه السياسي الأحزاب الإسلامية وإلى حد ما الوطنية ومفرنس مدَّعيا العصرنة يتبنَّى الديمقراطية. هذا الوضع دعا ناصر جابي إلى القول:

"بدل الصراع السياسي البرامجي والتنافسي على كسب القواعد الاجتماعية وطرح القضايا الحادة التي كان وما يزال يتخبط فيها المجتمع الجزائري، ساد الطرح الإيديولوجي القيمي حول قضايا الهوية "[2]

---

[1]- ناصر جابي، الجزائر الدولة والنخب، دراسات في النخب، الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية، منشورات الشهاب2008، ص14.

[2]- ناصر جابي، المرجع السابق، ص67.

كاللغة والدين، فكان تأسيس أحزاب دينية وثقافوية التي أصبح لها التأثير البالغ على الساحة السياسية.

أمام هذا الطرح تتضح لنا معالم الهوية عند حركة مجتمع السلم باعتبارها حركة ذات مرجعية دينية إسلامية، كما جاء في قانونها الأساسي.

من جملة ما وجه لبعض القادة والأعضاء المنتمي للحركة حول الهوية كانت الأسئلة التالية:

أ-كمواطن جزائري حدد ملامحك

ب-كيف يتصور حزبكم الهوية الوطنية

ج- هل الاختلاف الإثني (عرب، أمازيغ، شاوية، بني مزاب، توارق) وتعدده بعد عائقا أمام الهوية الوطنية؟

جاءت الإجابة مرتبة كالتالي:

- أجاب وهو مدير مدرسة 50سنةأولا:أنا مواطن عربي مسلم .

وعن السؤال ب- فيرى حزبنا أن الهوية الجزائرية مركبة وليست متعارضة وتشمل العروبة والإسلام والأمازيغية، يجمعها وطن واحد، إن حزبنا استطاع فك الاشتباك بين الإسلام والأمازيغية والعروبة والوطنية.

وأما عن السؤال ج-فقال: نعم بكل تأكيد التعدد الاثني عائق أمام الهوية الوطنية، لكن هذا في الجزائر غير موجود، فالجانب الاثني في الجزائر أمازيغي سواء كان (شاوية، أو توارق أو بني مزاب...) والجانب اللغوي عربي، والجانب الديني الإسلام وهذا لا يتناقض في تحديد الهوية عند حركتنا.

أما إجابة المستجوب الثاني 37 سنة فكانت كالتالي:

أ-شعب الجزائر مسلم: وإلى العروبة ينتسب.

ب-هوية عربية إسلامية أمازيغية.

ج- لا يعد الاختلاف الاثني وتعدده عائقا أمام الهوية الوطنية وإنما التنوع في إطار ثبات الأصل، فالإسلام لا يعدم التنوع الثقافي الاثني الاجتماعي وهذا يمثل قوة للمجتمع.

وكانت إجابة المستجوب الثالث وهو موظف 34سنة، مستوى جامعي.

أ-الإسلام ديننا، العربية لغتنا والجزائر وطننا.

ب-يراد لها التشويش من أقلية متنفذة .

ج- لا يعد عائقا إذا ما اعتبر هذا التنوع ثقافي، والإسلام أذاب هذا الاختلاف.

إن قراءة لهذه الإجابات تبرز لنا أن هناك إجماع على العروبة والإسلام.

أما نظرتهم لهوية المجتمع الجزائري، فإنها قد لخصت في كونها هوية عربية أمازيغية إسلامية.

فالباحث في جذور هذا الطرح للهوية يحيلنا إلى المشروع الذي حددته ودافعت عنه جمعية العلماء المسلمين في مقابل المشروع التغريبي الاندماجي. في هذا الإطار يرى رئيس حركة مجتمع السلم أبوجرة سلطاني:" أن الفقه الصحيح للصراع في الجزائر لا يمكن إدراكه إلا من خلال ضبط" تيرموميتر" الصراع بين مشروع الشعب والمشاريع المفروضة عليه"[1].

يفهم من هذا أن هوية حركة مجتمع السلم نابعة من رحم الشعب وهي كلمة الشعب وحاملة لمشروعه.

لقد أجمع المؤرخون على حقيقة ثابتة حول تاريخ الجزائر وحول عمقها الحضاري على أن هناك عنصران لا يعرفان انفصاما هما:

" الإسلام كدين وحضارة والبربرية كجذور إثنية"[2] لقد جاء في القانون الأساسي والنظام الداخلي لحركة مجتمع السلم[3] ما يؤكد هذا الكلام. ففي المادة 02 المعنونة بالمرجعية ما يلي:

- الإسلام بمصادره ومقاصده باعتباره قوة جمع وتوحيد وضبط لتوجهات الأمة وتطلعاتها، ومصدر الهام وتجديد وعنصر تفاعل للشعب ورعاية مصالحه عبر الاجتهاد الجماعي.

وجاء في المادة 03 الثوابت والمبادئ. ما يلي:

---

[1]- أبو جرة سلطاني، جذور الصراع في الجزائر، الجزائر1995،ص22.

[2]- جورج الراسي، المرجع السابق، ص16.

[3]- القانون الأساسي والنظام الداخلي، حركة مجتمع السلم، المرجع السابق،ص5،6.

- الانتماء للأمة والحضارة العربية والإسلامية، فالجزائر جزء من هذه الأمة وهويتها من حضارتها، فكما أعطت الجزائر لمحيطها العربي والإسلامي أخذت منه، وكما تضامنت مع قضاياه كانت محط اهتمام ودعم واقتباس.

ومن خلال هذا الانتماء تحقق خيرية هذه الأمة.

- اللغة العربية كوعاء ضمن للأمة تراثها وحافظ على كيانها وساعد في تجميع عناصرها.

- اللغة الأمازيغية بكل أشكالها التعبيرية كأحد الأصول التي تجذرت في عمق التاريخ واستمرت في الوجود تقدم صور الإبداع.

هكذا أصبحت الهوية تمثل عند مناضلي الحركة ما يعرف بثلاثي الهوية المشكلة من مقوم الدين الإسلامي واللغة العربية والأمازيغية، هذه العناصر الثلاثة عرفت امتزاجا واتحادا عبر التاريخ مشكلة وحدة ثقافية متجانسة. فالفتح الإسلامي لبلاد البربر غير ما يدعي أتباع المشروع التغريبي على أنه كان استعمارا لا يختلف عن باقي الغزاة الذين تداولوا على الجزائر عبر الحقب التاريخية.

والأطروحة نفسها تستغلها فرنسا الكلونيالية عند محاولتها استمالة سكان القبائل نحوها. فقد كان وراء العناية المتأخرة بالأمازيغية خطة مدغولة عبر عنها ضباطها ومثقفيها أن" هناك حقد يفصل بين عنصرين هما قبائل العرب والقبائل البربرية وهو أمر ينبغي دعمه وعلى فرنسا أن تدفع المزيد من التنافر وتستفيد منه[1]. فالهدف من استغلال الأمازيغية اغتصاب الهوية ومقوماتها لزرع الشقاق والتفرقة بين أبناء الوطن الواحد.

ثم إن الذين يستغلون الأطروحة البربرية يعتقدون بأن شمال إفريقيا لا تزيد في الأصل عن كونها تركة رومانية بيزنطية وأن استعمار فرنسا هو استعادة ما تم سلبه من قبل المسلمين.

[1]- د.محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2003،ص214.

غير أنه إذا كانت كلمة" أمازيغ" في التعبير البربري تعني الرجال الأحرار الذين لا يقبلون بالعبودية والاستعمار، فإن التاريخ يشهد أن البربر نظروا إلى" الإسلام على أنه رسالة حضارية لم تأت لتدمر بل لتضفي عليه بعدا كونيا وسماويا وروحيا"[1].

وقد أكدت الدراسات اللغوية أن هناك تزاوج تم عبر التاريخ بين اللغتين البربرية والعربية، فثلث البربرية عربية الأصل، وقد وجد أن بعض الحروف كالطاء والصاد والعين والغين، لا يوجد لها مقابل في اللغات الأخرى غير اللغة العربية[2].

إن العلاقة التي تربط العربية بالإسلام علاقة مقدسة وكل محاولة للمس باللغة العربية يعني ذلك تشويه لقداسة الدين باعتبارها لغة القرآن. لهذا السبب روج للبربرية في أوساط المنطقة القبائلية من خلال زرع الاعتقاد أن سلف القبائل روماني بيزنطي. وتاريخيا يعني أنهم أشد قرابة للفرنسيين، والادعاء بأنهم أقل اتساما بميزة الإسلام مثل باقي في سكان البلاد[3]

ولهذا فإن فرنسا بسياستها الاستعمارية عملت من أجل تنصير منطقة القبائل إلغاء الشريعة وإلغاء المحاكم الشرعية وتعويضها بالمحاكم المدنية." فقد بذل الفرنسيون جهدا مضنيا في البحث عن هذه الأعراف في الكتب التاريخية القديمة وأعادوا صياغتها تمهيدا لتطبيقها لتحل محل الفرنسيين التي تعتمد على الدين الإسلامي."[4]

ولعل كل هذا يعود إلى أن للحركة البربرية أهداف منها القضاء على العربية المقوم الأساس الذي يمثل الفيصل بين الجزائر العربية المسلمة وبين الجزائر الفرنسية. ومن أهداف هذه السياسة ضرب الوحدة الوطنية باصطناع لغة ثانية قد يكون لها السيادة على التراب الوطني لمنافسة العربية اللغة

---

[1]- جورج الراسي، المرجع السابق، ص22.

[2]- المرجع نفسه، ص24.

[3]- أحمد بن نعمان، فرنسا والأطروحة البربرية، الخلفيات، الأهداف، الوسائل، دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، ط2، 1997، ص29.

[4]- أحمد بن نعمان :المرجع السابق، ص38.

الوطنية الرسمية وخلق ازدواجية لغوية في الوطن يكون وراءها صراع دائم لتفتيت الوحدة الوطنية وتقسيمها.

حقا وإن كان للاستعمار الفرنسي في الجزائر يد في خلق المشكل اللغوي إلا أنه بعد الاستقلال قد تحول بسبب نشوء الحداثة إلى مشكل أقلية هذا يعني أن المشكلة اللغوية يعود طمسها إلى النظام السياسي الذي فشل في معالجتها، ذلك أن القرارات كانت دائما تأتي من فوق دون حصول أدنى حوار أو إجماع حول الواقع الحقيقي لها. وأضحى الكلام عن التعددية اللغوية على أنها الطابو المقدس الذي يعتبر كل كلام منه تدنيسا له.

وفي سؤال وجه لبعض القادة المستجوبين، هل نجح التعريب في الجزائر؟ كانت الإجابات بلا.

وهذا ما يبرر لنا أن التعريب لم يكن القصد منه إغناء اللغة وإثراءها، بل كان مجرد رد فعل على اللغة الفرنسية لأنها لغة الغريب والآخر الدخيل[1] .

لكن ردة الفعل هذه قد فهمت خطأ من قبل الآخر الموجود فينا (الأمازيغ) على أنه إقصاء وأبعاد له." الدولة بخلقها لآخر جديد، إنما ساهمت بشكل غير مباشر في نسف الأرض التي تقف عليها[2].

ولهذا يمكن القول أن الازدواجية اللغوية أمر مشروع وهذا ما أكده ابن خلدون في مقدمته:"فغلبت العجمة فيها على اللسان العربي الذي كان لهم،و صارت لغة اخرى ممتزجة. "[3] وهذا إن دل على شيء فعلى أن بلدان المغرب العربي اختارت الازدواجية اللغوية منذ القدم.

---

[1]– عياض بن عاشور، المضاعفات السياسية للإشكالية اللغوية في البلدان المغربية في مقدمات المجلة المغاربية للكتاب، عدد17 صيف 1999، دار البيضاء، ص18.

[2]– عياض بن عاشور، المرجع السابق، ص19.

[3]– عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة بيروت لبنان،1960، ص1079.

غير أنه لا ينبغي أن تغيب عنا حقيقة التمييز بين نوعين من اللغات"فهناك اللغات الوطنية التي نستجيب لحاجيات المجتمع الحديث في مجالات: الهوية والاقتصاد والثقافة والعلم على مستوى أمة ما أو مجموعة محدودة من الأمم... وهناك التي تستجيب لحاجيات الأقليات الإثنية والتي صار دورها محصورا في الاستعمال الملازم لمقتضيات الهوية."[1]

فإذا كانت الأولى قد نص عليها الدستور وأكدها تاريخيا بيان أول نوفمبر فإنه يمكن القول أن المهمة الأولى توكل للغة العربية كلفة وطنية ورسمية.

أما الثاني فتصدق على الأمازيغية لأنها لغة الأقلية التي لم تعد تشكل خطرا على اللغة السائدة لكن الأخطر من ذلك عندما تتخذ كوسيلة لخدمة أغراض سيساوية استعمارية هدفها إبقاء اللغة الفرنسية سائدة كشريك بين العربية والبربرية.

إن دعاة البربرية اليوم برفعهم "شعار الأمازيغية لغة وطنية ورسمية في مستوى واحد مع اللغة العربية هو تفجير للوحدة الوطنية من خلال تفجير الوحدة اللغوية"[2]. فالأبعاد الخفية في اعتقادهم تعني أن استرجاع الأمازيغية من اللاوجود إلى الوجود هو استرجاع لهوية الشعب الجزائري التي تم استلابها عبر التاريخ وعلى هذا الأساس اعتبرت اللغة العربية، لغة دينية رديفة لا تختلف في كونها دخيلة كالإسلام والفرنسية. لهذا فالإبقاء على الهوية في بعدها الأحادي (الأمازيغية) وإبعاد العربية والإسلام وهو المشروع البديل والفيصل في المشكلة اللغوية عند دعاة البربرية.

– أما الهوية في مشروع حركة مجتمع السلم فهي قائمة على الوحدة في التعدد؛ فالشعب واحد وإن اختلفت في أعراقه، والإسلام وهو أحد مقومات الهوية عنصر توحيد وانصهار. ومن سمات هذه الوحدة ، اعتبار اللغة العربية الوعاء الذي حفظ تراث الأمة وكيانها إلى جانب اللغة الأمازيغية. فتكون بذلك قد جسدت ما يعرف ثالوث الهوية على أن سكان الجزائر أمازيغ عربهم الإسلام.

[1]– عبد السلام الشدادي، من أجل بلورة سياسية ناجحة في ميدان اللغة، في مقدمات، المرجع السابق، ص08.

[2]–عثمان سعدي، الأمازيغ عرب عاربة، وعروبة الشمال الأفريقي عبر التاريخ، الجزائر 1996، ص 29.

لقد أفصحت حركة" حمس" عن هويتها الافتراضية من خلال قانونها الأساسي، فانتماؤها إلى الهوية العربية الإسلامية يعود إلى تبنها فكر جمعية العلماء المسلمين، وفضائل الزوايا التي كانت منبع الإشعاع الحضاري وإحياء الروح الوطنية، إلى جانب تبنها تراث الحركة الوطنية الحافل بالبطولات. ويدخل في هذا الإطار بيان أول نوفمبر 1954 وما قدمه من نظرة شاملة متوازنة للدولة المنشودة.[1]

من هنا تتضح معالم هويتها الدينية، فهي حركة سلفية بتبنيها فكر الجمعية، وهي حركة انتمائية عندما أشارت إلى الأخذ من فضائل الزوايا التي كان لها الفضل في مقاومة الاستعمار.

وحتى تؤكد حركة "حمس" استمراريتها في التاريخ، ارتباطها بالحركة الوطنية وبيان أول نوفمبر 1954 لتكسب بذلك المشروعية التاريخية إلى جانب المشروعية الدينية. المستمرة من تراث جمعية العلماء المسلمين.

يمكن القول أن توظيف المشكل اللغوي كمقوم من مقومات الهوية الوطنية عند الأحزاب السياسية قد يطعم فكرة الانقسامية داخل المجتمع، ويوسع هوة الصراع بين معرب ديني ومفرنس ديمقراطي.

فإذا كانت وظيفة الأحزاب السياسية الحفاظ على الوحدة والانتماء إلى المجتمع الواحد تحت غطاء الهوية الوطنية، فإنها قد تتحول إلى معاول هدم عندما توظف إحدى مقومات هذه الهوية.

ولهذا فإن طرح القضية اللغوية في إطارها الموضوعي، يتطلب النظر إليها على أساس ثقافي لا عرقي. لأن العرقية كثيرا ما تكون وراء إثارة النعرات، بينما الثقافي يجسد الوحدة لا الخلاف داخل الاختلاف.

ويكون اعتبار اللغة العربية اللغة الوطنية والرسمية في الجزائر حقيقة موضوعية لأنها اللغة الوحيدة التي تحقق وظيفة الانتماء إلى الوطن الواحد. لأنها اللغة التي يتكلمها أغلب الجزائريين.

ب–الهيكل التنظيمي عند حركة مجتمع السلم:

[1] – حركة مجتمع السلم، القانون الأساسي والنظام الداخلي، المرجع السابق.

من التعاريف التي أعطيت للحزب السياسي تعريف بنجمان كنوستات الذي عرّفه على أنه جماعة عقائدية: "فهو اقتناع أشخاص يعتنقون العقيدة السياسية نفسها."[1]

هذا يعني أن الحزب السياسي يتطلب وجود جماعة من الناس تجتمع حول معتقد غالبا ما يكون دينيا كما هو حال الأحزاب الدينية المسيحية في أوروبا. وهي جماعات منظمة تعتنق المبادئ نفسها عن طواعية وتعمل على نشرها. ولا يتم هذا ولا يتحقق إلا بوجود جهاز يعمل على إدارة شؤون العمل التنظيمي. وهذا شأن حركة مجتمع السلم والتي تصنف ضمن الأحزاب العقائدية (الدينية).

فعلى المستوى التنظيمي، تعتمد حركة (حمس) على جهاز الأمانة العامة الذي من أهدافه الإشراف على شؤون العمل التنظيمي تحت رئاسة أمين عام ونائب له ومجموعة من الأفراد تساعده في القيام بهذه المهام.

يقوم الأمين العام للحزب بمهامه من خلال الاعتماد على مجلس عام أو ما يعرف بالمكتب التنفيذي الوطني، إلى جانب مكاتب فرعية ولائية وبلدية ومجلس شورى وطني ومجالس شورية ولائية. أما على المستوى البلدي فتوجد الجمعية العامة التي تهتم بدراسة القضايا الخاصة بالبلدية، وآلية تطبيق برامج البلدية المصادق عليها ولائيا ثم وطنيا. وفي حالة تعذر تشكيل المكتب البلدي يؤسس مكتب المجموعة وهي مجموع الأسر على مستوى حيز جغرافي من تراب البلدية كالأحياء والقرى.

وتأتي أصغر خلية في الحزب وهي الأسرة التربوية والتي تعقد أسبوعيا. وتتشكل الأسرة من ثلاثة إلى ستة أفراد ينتخبون بينهم نقيب في عرف الحركة أو مشرق عليه. وسميت بالأسرة لأنها تكرس روابط الأخوة المبنية على الرابط الديني الذي يعمل عمل القرابة الدموية. والمشرف على الأسرة يلعب دور الأب يتفقدهم ويرعى شؤونهم. وهدف الأسرة تربية الأفراد روحيا وتوعيتهم سياسيا. وفيها يتم مناقشة بعض القضايا المصيرية التي تطرح على القاعدة أو ترفع في شكل تقارير إلى الجمعية العامة لدراستها والمصادقة عليها، ثم يتم رفعها إلى المجلس الشوري الولائي ومن ثم إلى المجلس الشوري الوطني. وهذا ما يعرف برفع الحالة في مجال التخطيط عند الحركة حسب أحد القياديين (خ.ش42 سنة).

[1] – موريس ديفرجي، المرجع السابق، ص2.

ويأتي المؤتمر وهو أعلى هيئة سيدة في الحركة والذي يعقد مرة كل خمس سنوات ويعقد في دورة استثنائية كلما دعت الحاجة بقرار من مجلس الشورى الوطني وبموافقة ثلثي أعضائه.[1]

والشيء الذي يمكن الإشارة إليه هنا عامل الإيمان الذي ينضاف إلى الجانب التنظيمي للحركة. فأفرادها إخوة توحدهم العقيدة والمبادئ التي يؤمنون بها إضافة إلى انصهارهم في التنظيم السياسي للحركة. كما أن وفاؤهم لمبادئها نابع من إخلاصهم للشريعة الإسلامية. وهنا يتداخل الدنيوي بالمقدس الذي يكون أحد العوامل الأساسية في تثبيت قوة التنظيم أمام الهزات التي قد يتعرض لها.

***العضوية**

العضو بمثابة اللبنة في الحزب، لذا تسعى الأحزاب إلى جلب المزيد من الأعضاء لتوسيع قاعدتها. " فأعضاء التنظيم ضرورة عملية لتأييد الحزب وصونه والمحافظة على كيانة."[2] وحركة مجتمع السلم لا تشذ عن هذه العملية، إنها تسعى إلى استقطاب الشخصيات المؤثرة والقوية في المجتمع لما لها من قدرة وتأثير في توسيع قاعدة العضوية. هذا إلى جانب أن حركة مجتمع السلم تتميز بشعبويتها وقدرتها التعبوية على اختراق كافة الشرائح الاجتماعية والطبقية دون تمييز.

و إذا ما تساءلنا عن ما هو العضو في الحزب؟ يمكن القول بأنه اصطلاح يختلف من تنظيم حزبي إلى آخر. إذ المعنى الذي يأخذه في الأحزاب الأمريكية يختلف عنه في الأحزاب الشيوعية الراديكالية[3].

ومهما كان الاختلاف واضحا، فالمهم هنا تحديد علاقة العضو بالحزب.

أي معرفة درجة وطبيعة المساهمة أو المشاركة عند أعضاء التنظيم السياسي. ومن خلال الملاحظات التي سجلناها، أن العضو في الحزب يدعى " أخا" ذلك أن أعضاء الحزب الواحد تربطهم وحدة العقيدة الدينية ووحدة الإيديولوجيا الحزبية. فأعضاء الحزب إخوة في الدين قبل أن يكونوا أعضاء في السياسة.

وحسب ما أدلى به أحد القياديين في الحركة أن الانتساب إلى الحزب يعرف درجات منها:

[1]- القانون الأساسي والنظام الداخلي لحركة مجتمع السلم، المرجع السابق، ص11.

[2] لقمان الخطيب، المرجع السابق، ص26.

[3] - M.Duverger; o.p.c.i.t, p82.

1-العضو: وهو ذلك الشخص المحب للحركة ويحظر اجتماعاتها العامة، ومرتبة العضو هي أولى مراحل الانضمام إلى الحزب، بحيث يكون العضو فيها شبيها بالمريد في علاقته مع شيخه.

2-المناصر: وهو المحب الذي ارتقى درجة أعلى. وهي حضور الأسرة المناصرة أو التربوية أو هي اجتماع مجموعة أسر كل أسبوع هدفها التربية الروحية.

3- الملتزم: وهو العضو الذي تجتمع فيه كل المواصفات السابقة (في العضو والمناصر) بالإضافة إلى التعهد بالالتزام بخط ومنهج الحركة وهي أهم صفة في درجات الانتساب إلى الحركة.

إن الشيء الملاحظ على هذه المصطلحات أنها تنتمي إلى المنظومة الإخوانية القديمة وقد كيفت حسب المنظومة السياسية الحداثية.

*** قوة التنظيم**

إن قوة التنظيم تأتيها من قوة التأطير. فمن خلال استمارة المقابلة المعتمدة تبين لنا أن تشكيلة الحزب أغلبها من الطبقة المتوسطة والنسبة الكبيرة منها ينتمي إلى سلك التعليم. ونحن نعلم مدى الدور الذي يلعبه رجل التربية في التأثير على توجهات الشعب وخاصة تلك التي تلامس جوانب هويته.

وتعود قوة تنظيمها إلى التعبئة القوية التي تظهر في العمل التربوي الذي تقوم به الحركة.

ففي مجال التربية اعتمدت على ثلاثة منابر أساسية على قول أحد القياديين ب م 41 سنة وهي:

المنبر الأول: تمثل في المسجد باعتباره المكان الذي تنطلق منه التعاليم الدينية. ولذلك فكرت الحركة في تكوين أئمة منبثين في المساجد يحملون فكر وهوية الحركة.

المنبر الثاني: التعليم بمستوياته، فأغلب المنتمين للحركة معلمون وأساتذة وطلبة جامعيون.

المنبر الثالث: البيوتات من خلال إعطاء توجيهات للأمهات والاهتمام بالأسرة بشكل عام.

والشيء الذي يتميز به الهيكل التنظيمي:

أ- سرعة الانضباط وتنفيذ قرارات الحركة.

ب- الصرامة في التعامل مع الأفراد من حيث المراقبة اليومية لهم.

ج- سرعة التعامل مع المستجدات على الساحة المحلية والدولية.

د- التعبئة ويراعى فيها توظيف الأفراد حسب ميولاتهم ورغباتهم وقدراتهم بهدف التخندق في مختلف فعاليات المجتمع المدني.

هـ- وتعود قوة التنظيم إلى التعبئة القوية التي تظهر في العمل التربوي الذي تمرره عبر الأسرة التربوية والمؤسسات الأخرى التابعة لها. فمن خلال الملاحظة تظهر العلاقة العضوية بين الحركة ومجموعة من مؤسسات المجتمع المدني كجمعية الإرشاد والإصلاح والإتحاد الطلابي الحر.

و- إلى جانب هذا كله، جمعها بين العمل الدعوي والسياسي وهذا ما يفسر موجة الإسلام السياسي؛ فوراء "انبعاث الجماعات وانبعاث الأديان تصبح روابط المساهمة أكثر فأكثر قوة وفي الوقت ذاته تنزلق نحو تركيب ديني محض، وأفول نجم الأديان الرسمية يتعاصر بازدهار الأديان السياسية"[1].

يضاف إلى ذلك وسطيتها ومرونتها في الخطاب اللتين مكنتاها من استقطاب الجماهير. والعامل الأساسي في ذلك يعود إلى إسلامية هذا الشعب وخطابها يمس مباشرة ثوابت ومبادئ هويته. ثم إن تجاوز سياسة الكرسي الشاغر التي اعتمدتها الحركة سدّت الكثير من الأبواب أمام منافستها لتظهر كقوة داخل الساحة السياسية.

والنتيجو من هذا أن التيار الإسلامي عموما وحركة مجتمع السلم خاصة تتميز عن باقي النخب السياسية الأخرى بقدرتها العالية على تأطير وتعبئة الجماهير. ولهذا تقهقرت التيارات العلمانية أمامها في أية منافسة سياسية نزيهة، مما جعل هذه النخب تحتمي بالمنطق الاستئصالي حتى ولو كان ذلك على حساب الديمقراطية وحقوق الإنسان.

وهكذا فكثير من الأحزاب السياسية من يعتقد في الديمقراطية ويدافع عنها لكنه قد يتعارض معها عندما لا تخدمه أو تضر بمصالحه. يقول زعيم حركة النهضة بتونس: "أن الحركة الإسلامية استطاعت أن تهمش الجهود العلمانية بدليل أن ما قام من انتخابات نزيهة على أي صعيد في العالم الإسلامي إلاّ وكان الفوز غالبا من نصيب الإسلاميين وحاقت الهزيمة بالتيار الدكتاتوري"[2]. فمعركة الصراع غالبا ما تنقل إلى الأعضاء وتغرس فيهم عن طريق التربية والتكوين، فيتم أدلجتهم. على أن هناك عقيدة منافية تعمل على تغريب الشعب المسلم بأبعاده عن هويته وأصالته.

---

[1] - M.Duvergier,Op.cit pp 82, 83.

[2] -راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص15.

وإذا ما حاولنا تصنيف حركة مجتمع السلم ضمن تصنيف ديفرجي للأحزاب السياسية والذي يقسمها إلى أحزاب أطر وأحزاب جماهير، يمكن القول أنه من الأحزاب الجماهرية Les parties des Masses لتمييزها بالانتساب الكبير لأعضائها. فهي تشبه الأحزاب الأرستقراطية . وهدف هذا النوع من الأحزاب إعطاء دور أسياسي للجماهير. ومخافة التأثير على الجماهير غير الواعية، فقد تولى الحزب القيام بدور تربوي تكويني. وهذه السمة الأولى حيث" يتولى المناضل ويرفع من مستوى وعيه السياسي، ويدرس الآليات الاجتماعية ووسائل تحويلها."[1]

أما السمة الثانية فتتمثل في بنية التنظيم القوى الذي تتميز به حركة مجتمع السلم. فهي تخضع إلى تنظيم وتأطير الحياة الداخلية كالانضباط الداخلي وجمع الاشتراكات وتخصيص برامج للتكوين السياسي للأعضاء على غرار الجامعات الصيفية التي تؤطرها قيادات الحركة.

ولهذا فإن رصيد الحركة يعود إلى المنتسبين إليها الذين يشكلون المادة الخام لها. فمنهم تستخلص الفئة المثقفة القادرة على استلام الحكم. هذا على المستوى السياسي، أما على المستوى المادي فيتم جلب الاشتراكات من قبل الأعضاء لتمويل الانتخابات وخاصة الحملات الانتخابية.

ولما كان التمويل في أحزاب الأطر يقع على الرأسماليين والصناعيين والتجار الكبار لتغطية نفقات الحملة الانتخابية، فإن العبء يقع على المنتسبين في أحزاب الجماهير "فهم يستبدلون بالتمويل الرأسمالي للانتخابات التمويل الديمقراطي."[2]

و إذا كان التمييز بين أحزاب الأطر وأحزاب الجماهير واضحا من الناحية النظرية، فإن تطبيق ذلك على أرض الواقع يبدو صعبا للغاية. فلا نتعجب إذا ما لاحظنا أن حركة حماس تعمل على استقطاب التجار وأصحاب رؤوس الأموال لصالحها. ولهذا يظهر أن التصنيف الذي جاء به ديفرجي Duverger عاجز عن استيعاب أشكال أخرى من الأحزاب السياسية لوجود نوع ثالث يمثل خليطا من هذه العناصر المختلفة تنتمي إلى النموذجي السابقين.

[1] جان ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت 1992، ص 242.

[2] - M.Duverguer, Op.cit, p84.

المبحث الثاني: الإختلاف بين الهويتين الإفتراضية والحقيقية وإستراتيجية التجاوز

1-الاختلاف بين الهويتين:

يمكن تحديد الاختلاف بين الهويتين الافتراضية والحقيقية عند الحركة مجتمع السلم في المستويات التالية :

أ-على مستوى المرجعية :

- إن مرجعية حركة مجتمع السلم دينية إسلامية؛ ففي المادة رقم 2 من القانون الأساسي نلاحظ إقرارها للمرجعية الدينية التراثية ممتثلة في الإسلام بمصادره ومقاصده وتراث جمعية العلماء المسلمين وفضائل الزوايا. لكن على مستوى "الهوية الحقيقية" فإن الحركة تأخذ بمرجعية مخالفة لتلك التي تبنّتها في هويتها الافتراضية.

إن قراءة بسيطة لمرجعية حركة السلم تبين تعدد مرجعياتها، فمن مرجعية محلية وطنية إلى أخرى أجنبية غريبة عن المجتمع الجزائري.

يظهر هذا في ولاء حركة مجتمع السلم للتنظيم الإخواني بمصر، حتى وإن تمّ رفع غطاء الولاء مؤخرا عن الحركة، فإن التأثير على مستوى الفكر يبقى بارزا ذلك أن تنظيم الإخوان تنظيم عالمي يبقى تأثيره فاعلا خاصة في الدول العربية.

ومن بين الأمور التي يقع فيها الاختلاف بين الهويتين، التسامي في الانتماء إلى الحزب أو التنظيم الإسلامي، فهو أمر مقدس والخروج عنه يمثل الضياع في عرف الحركة الإسلامية، على أساس أن الانتماء إلى الجماعة والتشبث بها رحمة والابتعاد عنها عذاب وفرقة.

ب-الاختلاف بين كاريزمية الشيخ وكاريزمية المؤسسة:

" فالشيخ له الحق الكامل في إدارة شؤون المؤسسة التي أوجدها من الصفر،لأنه مُنشِؤها وأن كل من هم حوله من الأتباع والأنصار والمريدين يسلمون له طوعا أو كرها بسلطة التقدير المطلقة. فيكون الترتيب التنظيمي هكذا المؤسس ثم المؤسسة أو هما معا شيء واحد[1]. فعلى المستوى الافتراضي تكرس أدبيات الحركة كاريزمية الشيخ ؛ ففي عهد التأسيس كانت الحركة مشخصة في رئيسها الشيخ نحناح وهذا يدل على شخصنة السلطة أي اختزالها في شخص فرد[2].

وهذا يعني كذلك أن الحركة زمن المؤسس كانت تحتكم إلى ما يعرف بثنائية السلطان/ الرعية. ذلك أن الشيخ كان يمثل المرجعية المطلقة، له كامل الحرية في القرار دون اعتراض أو مراقبة كونه ينتمي إلى فضاء المقدس، أما الرعية فتمثل الخضوع والطاعة والتسليم لأوامر السلطان المطلقة.

إن مثل هذه المفاهيم تكرس قيم المجتمع التقليدي خلاف ما يعرف عن المؤسسة كونها تنتمي إلى فضاء الحداثي، لأنها تقوم على جملة من القوانين المنظمة، " ولأن المجتمع المؤسَّس يسوده نظام يسمح للأفراد بإقامة توقعات منتظمة والتعرف على الحقوق والواجبات التي تلزمهم إزاء بعضهم البعض بصفتهم مواطنين"[3]. ولهذا فان رفع شعار من التأسيس إلى المؤسسة[4]، يعني "الاحتكام إلى اللوائح والقوانين والالتزام بالمتفق عليه فلا صوت يعلو فوق صوت المؤسسات..."[5].

ومن هذا فإن انتقال الحركة من التأسيس إلى المؤسسة هو تجاوزها لمرحة تحكمها قيم السلفية التي تختلف كلية عن مرحلة المؤسسة.

ج- على مستوى المفاهيم والمصطلحات:

ج-1حركة مجتمع السلم بين الحركية والحزبية:

يثير مشكل المصطلح عالميا أزمة إدراك ووعي بالذات، والإسلاميون اليوم لا يخرجون عن هذا السياق. إن صميم الأشكال يكمن عندهم فيما يحملونه من مشاريع وأفكار تراثية، وما يمدهم به

[1]- أبو جرة سلطاني ،المرجع السابق، ص80.

[2] - عبد الله بلقزيز وآخرون، المعارضة والسلطة في الوطن العربي، أزمة المعارضة السياسية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت 2001. ص 96.

[3]- ر.بودون و بوريكو، المرجع السابق ص 478

[4]- الشعار الذي رفع في المؤتمر الرابع لحركة مجتمع السلم والذي كانت تمر فيه الحركة بأزمة داخلية عرفت فيها انشقاقات نتيجة وفاة رئيسها الشيخ المؤسس محفوظ نحناح.

[5]- الشيخ أبو جرة سلطاني ، المرجع السابق، ص8.

الغرب من مفاهيم ومصطلحات حداثية شكلت لهم ما أصبح يعرف بصدمة الحداثة، والتي كان من نتائجها أن خلقت لحظة الوعي بالاختلاف سببها "تقادم فهمهم للدين وبتخلف فكرهم ومجتمعاتهم مقارنة بشيء آخر"[1].

ومما لاشك فيه أن اللبس والغموض الذي اكتنف طريقة التعامل مع الوافد الغربي طرح أمامهم إشكالية عويصة أوقعتهم في أزمة الهوية الاصطلاحية.

إن الأمر لا يختلف عند حركة مجتمع السلم، ذلك أن الغموض الذي خلقه الاختلاف القائم بين تصور الحركة لمفهوم "الحركية" و"الحزبية" في جانبيهما الافتراضيين وممارستها لهما في الواقع من جهة أخرى (الممارس) يدفعنا إلى البحث عن إمكانية إيجاد فروقات واختلافات على مستوى المفاهيم.

فبالرجوع إلى المعجم الفلسفي، فإن " الحركة " ضد السكون. وفي الفلسفة الحديثة ينطوي هذا المفهوم على معان كثيرة منها، التغيُّر المتصل الذي يطرأ على وضع الجسم في المكان من جهة ما هو تابع للزمان. هذا يعني أن تغير الشيء في المكان يتطلب تغيرا في فترات الزمان. ومن المفاهيم ما أطلقه أوغست كونت على الحركة والذي يقصد به التغيير الجمعي في الأفكار والآراء والنزعات، وعلى تغير التنظيم الاجتماعي.[2]

من هنا يمكن الاستنتاج أن التغيير يشمل جوانب عدة في حياة الفرد وحياة المجتمعات كالجانب الفكري والثقافي والاجتماعي والسياسي... ومن هنا أطلق مفهوم الحركة على الحركات الاجتماعية على اختلاف معانيها.

والشيء الذي يميز هذه الحركة السرعة في التغيير من خلال التعبئة والتجميع. "فتاريخ كل حركة اجتماعية يبدأ بمرحلة من التعبئة أو التجميع ... إن مجتمعا في طريق التعبئة يتسم كذلك بانتقال

---

[1] – د. حسين رحال، إشكاليات التجديد، دراسة في ضوء علم الاجتماع المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان، ص13.

[2] – جميل صليبا المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص ص 457، 459.

أسرع للأفكار واتصالات أكثر تكرارا وأكثر عددا، حتى بين أشخاص ذات مستويات تراتبية متباعدة لم يكن لها حتى ذلك الحين إلا نادرا حظ اللقاء." [1]

وأكبر شيء يميز الحركات الاجتماعية قدرتها على التعميم، "تعميم رهاناتها وعلى إعطائها معنى يتجاوز الإطار العام الذي نشأت فيه... وثانيا ينبغي الأخذ بالحسبان قدرة الحركة على إدخال قطاعات أو جماهير أكثر فأكثر اتساعا." [2]

وإذا رجعنا إلى مفهوم الحزب، فإن من معانيه التعريف الذي قدمه بيردو على أنه " كل تجمع من الأشخاص يؤمنون ببعض الأفكار السياسية ويعملون على انتصارها وتحقيقها، من خلال جمع أكبر عدد ممكن من المواطنين حولها والسعي للوصول إلى السلطة أو التأثير فيها." [3]

ومنه تعريف موريس ديفرجي في كتاب الأحزاب السياسية على انه:"ليس طائفة بل مجموعة طوائف، إنه اجتماع مجموعات صغيرة منتشرة في البلاد أقسام- لجان- جمعيات محلية..."[4]

وكذلك التعريف الذي قدمه ماكس فيبر لمصطلح الحزب مشيرا إلى العلاقات الاجتماعية من النمط الترابطي، إنه انتماء مؤسس على تجنيد بشكل حر هدفه ضمان السلطة لمنظميه في وسط جماعة مؤسسة لأجل تحقيق هدفه الأعلى، أو الحصول على امتيازات مادية لمناضليه. [5]

ومهما تعددت هذه التعاريف واختلفت في زوايا نظرتها إلى الحزب إلا أنها تشترك كلها في كون الحزب تجمع أو تنظيم سياسي هدفه الوحيد العملية السياسية أو بلوغ السلطة.

[1] – ر، بودون وف.بورّيكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة الدكتور، سليم حداد ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1 1986، ص270.

[2] – المرجع نفسه، ص275.

[3] – Jean Charlot,Op cit, p48.

[4]– Maurice Duverger, Op cit, p34.

[5] – Jean Charlot: Op cit, p34.

من هنا يمكن القول أن ما يميز الحزب عن الحركة هو أنه يشتمل على جانب استاتيكي ثابت مقارنة مع الحركة التي تتميز عنه بالتغير السريع. وهذا يدل أن لها قدرة كبيرة على الانتشار الأفقي من خلال التخندق في فئات الشعب أو المجتمع.

ومن جهة أخرى فإن الحركة تعد أشمل وأوسع من الحزب لأن حركة التغيير الملتصقة بها تمس جوانب عدة من حياة الفرد أو المجتمع السياسية والثقافية والاجتماعية والدينية.

من هنا جاء مصطلح الحركة الإسلامية وهي: " حركة مجتمع مسلم تعمل على تفعيل وتحريك نشاطات هذا المجتمع... نحو التجديد الواعي المرتكز على القيم والنماء المتوازن المرتكز على العدل"[1].

وحركة مجتمع السلم واحدة من الحركات الإسلامية التي نلمس عندها لبسا واختلافا في جانبها المفاهيمي بين هويتها الافتراضية وهويتها الحقيقية خصوصا حول موضوع التسمية وعلى رأسها ثنائية مصطلح : حركة / حزب.

ففي القانون الأساسي والنظام الداخلي[2] وفي باب التسمية: المبادئ والأهداف والوسائل، وفي الفصل الأول نقرأ في المادة رقم1:

- تحمل الحركة التسمية التالية: "حركة" مجتمع السلم. عوض استخدام مصطلح "حزب" ومن هنا يأتي السؤال ملحا:- ما الفرق بين الحركة والحزب؟

- وكيف يواجه أبناء" حمس" جدلية المفهوم (الحركي والحزبي)؟

خلصنا من كل ما سبق أننا أمام تيار يسمى نفسه على المستوى الافتراضي حركة لا حزبا. ولعل التسمية تنطلق من المرجعية المؤسسة والممثلة في مدرسة الإخوان المسلمين. فقد كان يراها المؤسس" حسن البناء" حركة يقول في رسائله:" وتستطيع أن تقول ولا حرج عليك أن الإخوان المسلمين، دعوة سلفية...وطريقة سنية...وحقيقة صوفية...وهيئة سياسية...وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة

[1] - عمر محمد سعيد الشفيع، في مفهوم الحركة الإسلامية: القبيلة الإسلامية تقود الشعب المسلم، في سودانايل، صحيفة الكترونية سودانية، www.Sudanille .com 2011

[2]- حركة مجتمع السلم، المرجع السابق.

اقتصادية وفكرة اجتماعية... وهكذا ترى أن شمول معنى الإسلام قد اكتسب فكرتنا شمولا لكل مناحي الإصلاح... وإن هذا المعنى الشمولي للفكر الإخواني يكسب تنظيمهم معنى الحركة، لأن لهذه الأخيرة من المعاني ما يتسع ليشمل كل مناحي الحياة الاجتماعية." [1]

هذا بالإضافة إلى النظرة السلبية التي يحملها تنظيم الإخوان عن "الحزبية". فقد ورد في رسائل حسن البنا استهجانه للحزبية لأن الإسلام في اعتقاده "دين الوحدة في كل شيء وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعا فضلا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد. لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه، ولا يوافق عليه"[2]، مستشهدا بالآية الكريمة: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا﴾**[3] هذا إلى جانب ما يستتبع النظام الحزبي من بغضاء وتقاطع وتدابر. ويضيف قائلا " فرق أيها الإخوان بين الحزبية التي شعارها الخلاف والانقسام في الرأي والوجهة العامة وفي كل ما يتفرع منها، وبين حرية الآراء التي يبيحها الإسلام ويحض عليها "[4].

لعله يتجلى لنا بهذا التوصيف أن الحركة أوسع واشمل من الحزب إذ أن الحزب يلامس مع السياسي، الاجتماعي والاقتصادي والتربوي والثقافي إلى جانب الموقف السلبي من الحزبية. كل هذا ربما قد يكون وراء اختيار المشرع للقانون الأساسي لحركة مجتمع السلم اختيار مصطلح الحركة عن الحزب.

في الاستمارة، جاء السؤال التالي، عرف حزبك ؟ و كانت الإجابة متأرجحة بين المصطلحين: الحزبي والحركي. والبيان أن موظفا جامعيا يبلغ من العمر 36 أجاب باستخدام مصطلح حزب إسلامي، وأجاب آخر بأنه حزب إسلامي وطني

1- حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، شركة الشهاب، الجزائر، دون طبعة، دون سنة ص ص 122،123.

[2] - حسن البنا، المرجع السابق، ص168.

[3] - من سورة آل عمران ، الآية 103.

[4] - حسن البنا، المرجع نفسه، ص168.

وكانت إجابة الثالث، وهو معلم ويبلغ من العمر40، هو حزب يعتمد على الأبعاد الثلاثة: البعد الإسلامي والبعد الوطني والبعد الديمقراطي. وهناك إجابة أخرى حصرها صاحبها في أنه: حزب وطني إسلامي ديمقراطي.

تتفق فئة المستجوبين على هوية الحركة في كونها حزبا مما قد يحيلنا إلى طرح السؤال التالي: هل يدرك أعضاء الحركة هوية وعائهم على أنه حركة أم حزبا أم ثمة التباس في التسمية من منطلق إدراك انتمائهم ؟

إن مصطلحي الحزب والحركة ثنائية تطرح أشكالا من التضييق والتوسعة بين الافتراضي والحقيقي. ففي الافتراضي يعرف المسمى حركة أما على مستوى الإدراك الحقيقي (الواقعي الممارس) يسمى حزبا عند بعضهم.

إذن، ثمة التباس على مستوى وعي طبيعة التنظيم المنتمي إليه. ولعل هذا نجم عن قصور التكوين الفكري من منظور قاموس المصطلحات لدى أعضاء الحركة.

واستطرادا، يتأكد أنه في تحديد هوية التنظيم يرى بعض المستجوبين إجابة عن ذات السؤال: "عرف حزبك" ؟ ما يأتي:

- أستاذة 33 سنة جامعية: عرّفت حزبها على أنه حركة مجتمع السلم والتعريف نفسه يتكرر مع أساتذة جامعيون يبلغون من العمر على التوالي: 36 و 38 و 37 سنة.

- هذا يؤكد أن فئة من المبحوثين تدرك طبيعة الكيان المنتمى إليه، إذ لا تعارض بين الافتراضي والحقيقي في سياق التسمية.

وهكذا حين يُدْرك الكيان ضمن فضاء أوسع (الحركة) تكون الممارسة ضمن نظرية الأذرع حضورا أفقيا وعموديا. أما حينما تُضَيَّق التسمية فيصير التنظيم حزبا، وتضيق الممارسة ويضيق النضال، فلا يخرجان عن سياق السياسية وحدها.

ج-2 حركة حمس بين الحداثة والتقليد:

***موقفها من المرأة:**

إن العودة إلى الخطاب السياسي لحركة حمس ولوثائقها وأدبياتها على المستوى الافتراضي نجدها تعلي من شأن المرأة في المشاركة السياسية وترى فيها أساسا ضروريا في بناء المجتمع المدني وهذا إلى جانب أخيها الرجل. لكن بالرجوع إلى الاستمارات والمقابلات وجدنا خلاف ما هو منصوص، وقد رد أعضاء الحركة المستجوبين أن عزوف المرأة عن المشاركة السياسية وخاصة تقلد المناصب السياسية العليا يعود إلى طبيعة المرأة مثل ما عبَّر عنه أحد أعضاء الحركة ، وهو أستاذ يبلغ من العمر 45 سنة إلى أن "القضية لها علاقة بالكفاءة وحسب". وهذا الكلام يُدعِّمه آخر وهو مهندس دولة ويبلغ 28 سنة من العمر ، إلى أن هذا يعود " لكفاءة الإخوة على الأخوات ".

في هذا المعنى ، تذهب أستاذة 28 سنة على أن "المناصب الرفيعة في رأينا يقودها الرجال قبل النساء ".

إن هذه الأحكام التي تنظر إلى المرأة بالدونية يعني أن أعضاء الحركة ، نساء ورجال ، لا يمكنهم الانفلات من الثقافة الذكورية التي يحملونها عن المرأة. ولا شك أن هذا يعود، إلى الفهم الكلاسيكي للإسلام الذي كان مرتبطا بالمجتمع التقليدي، والذي أصبح لا يتماشى والظروف والتطورات والتغيرات الجديدة التي تعرفها المجتمعات الحديثة. وهذا ما لخَّصه أحد المستجوبين في إلصاق التهمة بالمجتمع قائلا: " إن هذا يعود إلى طبيعة المجتمع المحافظة ونظرته للمرأة ولطبيعتها نفسها ".

وعليه، فإن مثل هذه الأحكام التي تنتمي إلى المجتمع التقليدي تقف حائلا أمام الانتقال الصحيح إلى المجتمع الحداثي. وتبقى مشاركة المرأة مجرد شعارات تُردد في الحملات الانتخابية أمام الرأي العام. لذلك فإن الانتقال الديمقراطي الصحيح لن يحصل ما لم يتم تغيير الثقافة التقليدية المحكومة بمعايير وقياسات ثقافة المجتمعات التقليدية.

***موقفها من القبيلة والزاوية:**

-القبيلة:

عند إطلاعنا على الإجابات المقدمة من قبل المستجوبين، ومن الاستمارات لاحظنا نوعا من الاختلاف في الإجابات يمكن تصنيفها إلى فئتين:

- فئة تقول بعدم توظيف النزعة القبلية في الانتخابات دون تقديم تبريرات على ذلك.

- وفئة أخرى تقول أن توظيف القبلية أكثر من ضرورة. ومرد ذلك إلى طبيعة المجتمع وتركيبته القبلية. ولهذا، فإن الحركة في رأينا مضطرة إلى توظيف مثل هذه الآليات التقليدية حتى تستجيب وتقترب من عقلية الشعب. لأن الاقتراب من هذه المفاهيم والعمل على توظيفها يقرب الحركة من الولوج المباشر إلى ملامسة ذلك الكم الهائل والقابع في لاشعور الشعب الجزائري والذي يحمل خصائص المجتمع القبلي والتقليدي.

وهذا شيء طبيعي بالنسبة للسياسي، لأن همه التعبئة والحصول في الأخير على أصوات المنتخبين. فاستمالة قبيلة إلى جنبه معناه ربح أصوات القبيلة كلها. ولأن المنطق الذي يحكم القبيلة هو أن قيمة الفرد تذوب داخل الجماعة ولا تتحدد إلا من خلال الجماعة وبها. وهذا ما لا يتماشى والمجتمعات الحداثية التي تقوم على الفردانية. "فالتعامل مع القبيلة يبدو في كثير من الأحيان عبارة عن عملية توظيف ينطلق من الاعتراف لما لهذا الهيكل الاجتماعي من قوة وقدرة على التحريك والتعبئة. من هنا محاولة استغلال هذا المعطى وتحويله لكي يكون في خدمة التصورات والاستراتيجيات العامة للدولة "[1].

والدولة أو النظام السياسي في الجزائر اليوم تنبه إلى هذه المعادلة عندما أصبح هو الآخر يعمل على وتر القبيلة خاصة عندما لاحظ ضعف الأحزاب السياسية الممثلة لمنطقة القبائل لتتحول إلى الطرف المناقض لها الممثل في العروش لإقامة التوازن في المنطقة. هذا يعني أن فشل عملية الحوار مع هذه الأحزاب(FFS-RCD) جعل من الدولة تبحث عن بديل للقيام بهذا الدور. فكان لها في ذلك حركة العروش، وهي تنظيم قبلي.

ومن هذا، فإن ما حصل في الجزائر من عنف وتدمير يعود في الأصل إلى اجتثاث القبيلة ، وهذا في الجزائر، وتحطيمها أي إلى تحطيم البنى والهياكل الاجتماعية في المجتمع الجزائري.

فكل ما حدث، إنما تم خارج البناء التقليدي (القرابين القبلي)." وهكذا يتم الآن تفريغ شحنات انفجار الهوية الاجتماعية في الهوية الثقافية الدينية ".[2]

–الزاوية:

[1]– محمد نجيب بوطالب، المرجع السابق، ص97.

[2]– محمد نجيب بوطالب، المرجع السابق، ص100.

أما بخصوص توظيف الزاوية من قبل الحزب، فإن أغلبية المستجوبين أقروا بذلك، لكنهم لم يخرجوا عما قالت به سابقا جمعية العلماء المسلمين وهذا يعني استبعادا للزوايا التي لا تستجيب لفكر الجمعية.

أما الشيء الذي أثارنا أثناء ملاحظاتنا التي قمنا بها أن بنية الحزب تكرس نوعا من الطاعة والتبجيل لزعيم الحزب، وهو الشيء الذي يعيد بناء فكرة ثنائية الشيخ/ المريد التي تقوم عليها الزاوية.

من كل هذا، فإن حركة مجتمع السلم حزب يسعى إلى الحداثة وإلى نوع من العلمانية، لكنه مازال تحكمه الكثير من الآليات التقليدية التي لم تستطع لحد الآن التخلص منها.

هذا ما دعا إحدى الباحثات المغربيات إلى القول بأن"حياتنا ليست إذن في تقديس الماضي(السلفية) ولا في كرهه ونبذه(التغريب)، إن تقديس الماضي يجعله يكتسحنا في الحاضر ويجعل الحاضر يعيش كماض"[1].

ولهذا فإن محاولة حركة حمس تجاوز الاختلاف القائم بين هويتها الافتراضية والحقيقية إنما يقوم على نوع من التعايش بين التقليدي والحداثي .

هذه الثنائية لا زالت راسخة في المخيال العربي. ذلك أن الحداثة لم تتمكن من خلع التقديس عن الحاكم على غرار ما تم في المجتمعات الغربية." فالحاكم والمحكوم ينتميان إلى فضاء إنساني متجانس لا مكان فيه للماهيات المختلفة ولا إلى تلك المراتب المصطنعة التي تساوي بين الخاضعين والمدنس وبين الحاكمين والمقدس"[2] ، الأمر الذي جعل الانتقال من التقليد إلى الحداثة هشا وبقيت تجليات التقليد بارزة في سلوكيات المسئول والمواطن على حد سواء.

***موقفها من العلمانية:**

إن المطلع على القانون الأساسي يظهر له النظرة الشمولية التي تنطلق منها حركة مجتمع السلم. وهذا يصب كله في عدم فصل الدين عن الدولة. بمعنى أن هناك تصور للإسلام بحيث يشكل

[1]– رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت،ط1، 1991،ص6.

[2]– عبد الإله بلقزيز، المرجع السابق، ص92.

الأرضية العقائدية التي تنبثق عنها مختلف الرؤى الأخرى في مختلف مجالات الحياة ومنها الاختيارات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

هذا ما دعا إليه برتراند بادي في كتابه: الدولتان، إلى القول " لقد اختلطت الحداثة في أوروبا مع السياق البطيء للتحرر من النظام الإمبراطوري بينما في العالم الإسلامي تحدد السياسي تدريجيا عن طريق وجوب إنشاء إمبراطورية"[1] . وهي الفكرة الموسومة في مخيال الحركة الإسلامية وهو الطموح الكوني بتحقيق الدولة الإنسانية التي يختلط فيها الديني والسياسي. فهي تعطي " البناء السياسي معنى فعل الإيمان أي معنى التعبئة التي لا تكون إلا واعية واجتماعية "[2]، هذا على المستوى الافتراضي.

غير أن الواقع يعكس الاتجاه المخالف تماما لما هو متصور افتراضيا عند حركة مجتمع السلم عندما تقوم على الجمع بين الديمقراطية وبين الشورى وإن كان ذلك مجرد تلفيق. لكن قد يكون ذلك خطوة نحو القبول بالديمقراطية وهو التنصل تدريجيا عن المرجعية الدينية.

ما يؤكد هذا الكلام رضوخ الحركة وقبولها تغيير اسم الحزب من حركة المجتمع الإسلامي إلى حركة مجتمع السلم التزاما بمقتضيات الدستور الجزائري. وهذا كله يصب في نزع كل ما له علاقة أو كل ما يشير إلى تبني الدين الإسلامي كمرجعية فكرية وسياسية لعمل حركة حمس.

ربما يقودنا هذا إلى القول على غرار ما ذهب إليه الغنوشي- زعيم حركة النهضة بتونس- في تعامله مع الحداثة والعلمانية حينما أكد أن العلمانية تختلف عن تلك التي حدثت في الغرب. فإذا كانت هذه الأخيرة قد حررت العقل وحررت الشعب وأعطته السلطة الكاملة في الحكم وفصلت الدولة عن شخص الحاكم، فإن الحداثة والعلمانية في البلدان العربية مزيفة، لأنها باسمها تحارب الديمقراطية والتعددية التي تفسح المجال وتعطي الحرية لكل حزب من التعبير عن أفكاره. فالعلمانية عندنا تحولت إلى دكتاتورية.

ولعل ما يؤكد هذا الرأي ، في رأي الغنوشي، خروج الجيش للشارع لحماية الديمقراطية من الإسلاميين عند فوزهم[3]. وهذا في رأينا يبين أن الحركة الإسلامية في الجزائر والحركات الإسلامية عموما اِلتجأت إلى الحداثة والعلمانية الغربية لأنها رأتها عادلة، إذا ما تم الاحتكام إليها بكل

[1]-برتراند بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ت: نخلة فريفر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ط1،1996، ص33

[2]- المرجع نفسه، ص39.

[3]- حسين رحال، المرجع السابق، ص149.

موضوعية. إذ أنها تخدم الحركات الإسلامية وغير الإسلامية، وأن عصرنة المجتمع تبرز جليا عندما يتم فصل الدولة عن الدين .

فإذا كانت غالبية الشعب تخشى من أن العلمانية هي الابتعاد عن التمسك بمبادئ الدين، فإنها عند قادة الحركات الإسلامية ومنها حركة مجتمع السلم صار لها قناعة أنها السبيل الوحيد الذي يحمي حقوقها ويحمي الدين من التزوير. ذلك أمن من إيجابيات النظم العلمانية " أنها تعطي مصدر شرعية السلطة للشعب"[1].

كل هذا يقودنا إلى القول أن هناك ثمة قبول وتزاوج للعلمنة مع الأسلمة في الخطاب الإسلامي المعتدل. وهذا يبرز جليا في القانون الأساسي والنظام الداخلي للحركة حينما تصرِّح بالجمع بين المرجعية الإسلامية وإمكانية الاستفادة من القيم الإنسانية التي أسعدت البشرية.

هذا يعني صراحة أن واقع الحركات الإسلامية يفسح المجال للقول أن إسلام علماني وأنه قادر على إنتاج مجتمع مدني. هذا ما دعا إليه الجابري وإن كان بشكل مغاير عندما دعا إلى استبدال مصطلح العلمانية بالعقلانية. لأن العلمانية مصطلح نشأ في تربة غربية لا تتفق والظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمع الإسلامي عموما. وهذا كله إجماع على التحول في خطاب الحركات الإسلامية نحو العلمنة.

2-استراتيجية تجاوز الاختلاف بين الهويتين:

إن السؤال الذي يطرح نفسه أمام الاختلاف القائم بين الهوية الافتراضية والهوية الحقيقية هو: كيف يمكن لحركة حمس تجاوز هذا الاختلاف وما هي الإستراتيجية المعتمدة في ذلك؟

إن الإجابة على هذا السؤال يمكن حصرها في النقاط التالية:

---

[1]- المرجع نفسه، ص142.

أ- استطاعت حركة مجتمع السلم أن تجد لذاتها مخرجا يبعدها عن الاختناق الذي وقعت فيه الحركات الإسلامية، وخاصة تلك التي نلمس في خطابها التشدد والتطرف. فمنهجها الوسطي الاعتدالي واعتمادها المشاركة لا المغالبة فرض عليها طريقة في الانتقال من الافتراضي إلى الحقيقي وذلك لاعتمادها الجمع بين النمطين، التقليدي والحداثي.

يتمثل النمط الأول في الأخذ بالقيم السلفية والقيم العمودية وقيم الجماعة وقيم الطاعة والولاء، أما النمط الثاني فيتمثل في أخذها بالقيم الحداثية(المستقبلية) والتي يمكن استنتاجها من الأفكار التي توحي بالاستقلالية والفردانية[1].

لقد حاولت حركة حمس، جراء ذلك إبداع مصطلحا جديدا عرف بالشوراقراطية يوصف على أنه أقرب إلى الركاكة والهزل[2]. وهي حالة توفيقية بين الفكرة الإسلامي والفكرة الحداثية. وقد استخدمه مؤسس الحركة تعبيرا عن الاعتدال والوسطية لفتح خط التواصل بين الإسلاميين والديمقراطيين والوطنيين. فإذا كانت الحركة الإسلامية عموما تقوم على الإيمان المطلق بأن الحقيقة الدينية تُقدم حقائق مطلقة، فإن هذا جعلها ترفض القول بالنسبية والتسامح الديني وقبول الآخر المختلف. إلا أن الحركة الإسلامية المعتدلة ومنها حركة حمس تراجعت عن الكثير من طروحاتها النظرية مما مكنها من التكيف مع الحداثة وروح العصر.

ب- التخلي عن كاريزمية الشيخ وعن الولاء له ولمنهجه الذي رسمه من خلال بروز انشقاقات بعض القادة داخل الحزب، حيث أصبح الانشقاق فعلا طبيعيا بعدما كان يعتبر في أدبيات الحركة الإسلامية ردة وخروجا عن الملة يستدعي صاحبها التكفير عن نفسه. وهذا إن دل على شيء إنما على تغيير القيم التي تحكم الحركة، حيث نلاحظ التغير الذي مس قيم الجماعة والطاعة والولاء لتتحول إلى سيادة قيم الفردانية و التمرد. وهذا ما يؤكد فرضية علمنة الحركة.

ج- إن تحالف حرك حمس كحركة أو تيار إسلامي مع التيارات الأخرى الوطنية ذات البعد الاشتراكي والديمقراطي في بعدها العلماني رغم الاختلاف في المرجعيات، إستراتيجية مكّنتها من

[1]- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط8، 2004،ص348.

[2]- حيدر ابراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية،ط2، 1999، بيروت، ص 147.

الاندماج مع هذه التيارات لتفتك بذلك حق القرار والتشارك مع الآخر، الأمر الذي قد يؤدي إلى التنازل عن بعض مبادئها فتقع في عملية التدجين والذوبان في الأحزاب الأخرى.

د- أما بخصوص منهجية العمل التي اتبعتها الحركة ن يمكن القول أن حركة مجتمع السلم جمعت بين العمل الدعوي والعمل السياسي في إطار فكرها الاعتدالي الوسطي القائم على مقومات الواقعية والمرونة والتسامح والرغبة في التعايش، وفي اتباع منطق المراحل. فحسب زعيمها الشيخ نحناح " لا يعني بأي حال من الأحوال الانكفاء على مرحلة ما وعلى أسلوب معين لا يبرحه العامل... ولا تعني البتة الجمود على شكل العمل الذي لا يقبل تطويرا بل إن هذه السياسة تعني التكيف مع المحيط البشري والجيوسياسي والقومي والإنساني بطريقة موضوعية وواقعية تسمح بمرور الفكرة بعيدا عن التشنج...[1] " وقد ترجم هذا في شعارها استغلال الفرص وعدم حرق المراحل. ثم إن شعار التغيير الهادئ الذي حملته الحركة نابع من اعتقادها ، والحركة الإسلامية عامة أن العلمانية لقيت انتشارا في العالم الإسلامي منذ سقوط الخلافة. ولذلك كان التغيير ضروريا، فهو يتم من القاعدة نحو القمة، منطلقه الفرد والأسرة وصولا إلى مؤسسات المجتمع.

يمكن القول أن الجمع بين العملين الدعوي والسياسي عند حركة مجتمع السلم يسد الطريق أمام فكر الغلو والتشدُّد في البلاد ويعمل على محو آثاره من جهة بمساهمتها في تأطير الشباب في الجامعات والمجتمع بصفة عامة . وتحرص الحركة بهذا إلى " أن لا تكون معاركها حزبية لا تهم غير فئة محدودة من الناس، وإنما هي معارك الوطن والأمة، معارك القطاع الأوسع من الناس حتى لا تجد الدولة نفسها عندما تواجه الحركة إزاء فئة قليلة معزولة ... والحزب دائما فئة محدودة من الناس مهما اتسع... وإنما في مواجهة شعب "[2]بأكمله.

فالحركة بهذه الإستراتيجية تسعى إلى تفادي العنف وفتح المجال للتغيير الهادئ والشامل. والدعوة إلى هذا الأخير كان نتيجة الاعتراف بأن استخدام القوة في التغيير لا يجدي نفعا.

فإذا ما أردنا البحث في أسباب استخدام القوة عند بعض الحركات الإسلامية، فإنه كان لسببين:

---

[1]- مقال الشيخ نحناح، الحركة الواعية بين المرحلية والقفز العالي، في سلسلة: معا نحو الهدف، منشورات الحركة،2002، ص ص 184،185.

[2]- راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص15.

- كان الأول نتيجة إمعان الأنظمة الحاكمة في الانغلاق والقمع والتضييق على المعارضة بما فيها الحركات الإسلامية.

- والثاني يعود إلى التدين والثقافة السائدين في الوسط الإسلامي القائمين على التجريد والتبسيط والفردية والتعجل والانفعال بما في ذلك من شيوع لبعض المفاهيم الخاطئة حول التوكل والقضاء والقدر.

وبالإضافة إلى ذلك ، الفقر العلمي لدى قيادات الحركة في التخصصات العلمية كالاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية.

ولهذا السبب، تعمل الحركات الإسلامية المعتدلة ومن بينها حركة مجتمع السلم على مراجعة تراثها الفقهي القائم على ثقافة الاستسلام والعمل على إحياء ثقافة المقاومة والجهاد السلمي القائم على الكلمة الطيبة والاحتجاجات والمسيرات السلمية. فسياسة اللاعنف هي الأجدر في التغيير، تبدأ بالرفض على المستوى الأفقي وتنتقل إلى الأشمل والعام أو ما يعرف بالمستوى العمودي.

لهذا فإن المحاولات التجديدية في فكر الحركة الإسلامية حمس" هو تفكير جديد ومنهجية جديدة هي أقرب إلى النسبية من الإطلاقية، وإلى الواقعية من المثالية ، وإلى الوسطية من التطرف وإلى البناء من الهدم..."[1].

[1]- مجدي عماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية، دراسات في الفكر والممارسة، ط1، بيروت1999، ص 228.

الخاتمة:

حاولنا في هذه الدراسة مقاربة موضوع الظاهرة الحزبية في الجزائر بعد فترة 1988 أي بعد إفساح المجال للتعددية في دستور 1989.

ولشساعة الموضوع، اقتصرنا في هذه الدراسة على حركة مجتمع السلم كحزب سياسي ذو توجه إسلامي وسطي.

ولما كان الموضوع يخص الجانب السياسي ممثلا في الحزب كموضوع لعلم الاجتماع السياسي والأنثروبولوجيا السياسية، حاولنا الخوض في الحزب السياسي وتعقيداته من خلال الاطلاع على بعض الكتابات المتخصصة في هذا المجال أبرزها كتابات موريس ديفرجيM Duverger.

ولما كان للموضوع جانب آخر من الدراسة هو الهوية، حاولنا مقاربته من خلال ربط الحزب السياسي بالهوية مستعينين في ذلك بأبرز دراسة حول الهوية قام بها عالم الاجتماع الفرنسي C.Dubarفي كتابه "la crise des identités" وموظفين أهم المفاهيم التي استخدمها في دراسته للهوية كمصطلحي الهوية الافتراضية والهوية الحقيقية ومصطلح الإستراتيجية والذي وظفناه لتجاوز الاختلاف القائم بين ما هو افتراضي وما هو حقيقي عند الحزب السياسي.

لما حاولنا مقاربة الموضوع من زاويته الحداثية و التقليدية يمكننا القول أنه إذا كان الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحداثي في الغرب ينفي ضرورة كل ما له علاقة بالمجتمع التقليدي، فإن معاينة الخطاب السياسي الحزبي في الجزائر تبدو عكس ذلك، إذ نجد أدبياته تبرز ورود تعايش بين التقليدي والحداثي في الكثير من المفردات والشعارات والخطب السياسية. هذا ما يفسح المجال لإبراز خطورة التقليد ممثلا في التراث، حيث يظل قابعًا مشكلا حجرة عثرة أمام عملية الانتقال الديمقراطي في الجزائر عامة وعند حركة مجتمع السلم خاصة باعتبارها حركة إسلامية جزائرية تسعى إلى تطبيق الديمقراطية كمفهوم حداثي.

ولذلك، فالدراسة موجهة إلى البحث عن الآليات التي يمكن أن تستخدمها هذه الحركة في التعامل مع المفاهيم الآتية من الغرب كالديمقراطية والعلمانية من جهة وكيف توفق بينها وبين المفاهيم التراثية الموروثة كمفهوم الشورى، ومفهوم الأمة والدولة.

وفي ضوء الفرضية التي ظلت توجه دراستنا خلصنا إلى أنه بالرغم من الاختلاف القائم بين هوية حركة مجتمع السلم الافتراضية وهويتها الحقيقية. فإن الحركة اعتمدت استراتيجية جعلتها تتميز عن الحركات الإسلامية الأخرى وخاصة تلك التي تبنت العنف والتطرف. فاتخذت الوسطية والاعتدال منهجا تمثَّل في نبذها العنف والدعوة إلى التسامح والتحالف مع الآخر المختلف. فكان خيار المشاركة السياسة الذي قاده إلى التحالف مع أحزاب وطنية أخرى ديمقراطية علمانية رغم الاختلاف معها في المرجعية.

والملاحظ على خطاب الحركة أنه يتجاذبه قطبان ثقافيان أحدهما تراثي تقليدي والآخر حداثي وافد من الثقافة الغربية.

وبالرغم من محاولة الحركة العمل على إبراز التعايش بين البعدين (التقليدي والحداثي)، يبرز ذلك مثلا في مفهوم الشوراقراطية والذي هو تعبير في الأصل عن عملية الجمع بين مفهومين مختلفين أحدهما تراثي (الشورى) والآخر حداثي (الديمقراطية).

وتبقى الهوية الافتراضية في جوهرها غير منفصلة عن الهوية الحقيقية ، بل تبقى مؤسِّسة لها. أي أنها تمثل المعيار الذي ينبغي الارتقاء إليه ويبقى الحقيقي يمثل التغير والنسبي لأنه مرتبط بالواقع.

إلا أن الشيء الملاحظ على حركة مجتمع السلم يكمن في اتجاهها نحو الخطاب الحداثي العلماني وهذا سر نجاحها إلى حد ما في التكيف مع الواقع السياسي وفي صمودها أمام الكثير من التحديات.

ومع ذلك فإن استخدام حركة "حمس" مصطلحات حداثية قد يجعل منها حركة غريبة عن هويتها الافتراضية. هذا ما يكشف اغتراب الحركة عن واقعها لأن المصطلح حتى يمتلك هويته ينبغي

أن يكون ابن بيئته وتراثه. وهذا في الأصل تهديد لهويتها الافتراضية بالذوبان في هويات أخرى ذات طابع حداثي تهدد وجودها وتحاول ابتلاعها.

ما يمكن الإشارة إليه هو أننا تعمدنا مسبقا أن لا نُدرج عنصر الأقدمية في العضوية داخل الحزب في استمارة المقابلة حتى نكتشف مستوى الثقافة السياسية عند أعضاء الحركة، فاتضح لنا فيما بعد أن أغلب هؤلاء الأعضاء يعانون نقصا في ذلك.

ومن النتائج التي توصلنا إليها كذلك هو أن حركة حمس تعمل على تحديث خطابها السياسي والدفع به نحو العلمنة لكسب مزيد من الشرعية الدولية. غير أن نتائج الاستجواب أظهرت لنا أن هناك مسافة بين خطابها السياسي و ما تمارسه في الواقع وأغلب المستجوبين أعلنوا عن هذه المسافة من خلال مضمون إجاباتهم التي تحمل في ذاتها استمرارية الثقافة الذكورية في المجتمع الجزائري والتي تقف عائقا أمام تموقع المرأة في المجال السياسي خاصة ما تشير إليه بعض الاحصائيات أن تمثيل المرأة في البرلمان الجزائري حسب ما أكدت رئيسة المرصد الجزائري للمرأة أن المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في المجالس الولائية بلغ 13% و1% في المجالس البلدية وأقل من 7% في البرلمان[469]، و هذه النسبة لا تعكس الحداثة التي تنادي بها الحركة. بقي أن نشير في الأخير أن النظرة الاعتدالية والمنهج الوسطي هو سبيل التطور لأنه يمكِّن من الانفتاح على القيم الحضارية وما حققته من تقدم للإنسانية وأن التطرف لا يؤدي إلا إلى مزيد من الانغلاق والتدمير والتخلف.

و أخيرا نختم عملنا بهذا السؤال الذي نصيغه على الوجه الآتي:

إذا كانت حركة "حمس" اعتمدت الميل نحو خط العلمنة للتمكن من الوصول إلى السلطة مستقبلا، فما هي الضمانة التي تؤكد لنا، في حالة فوز الحركة، التخلي عن السلطة لصالح العلمانيين عند فوزهم؟

[469] جريدة الخبر ، 2011/03/08 في www.elkhabar.com/ar/nas/246709.html

بيبليوغرافيا

*القرآن الكريم

1- قائمة المراجع باللغة العربية

[1]– إبراهيم السوقي ناهد ، دراسات في التاريخ الحديث و المعاصر، الحركة الوطنية الجزائرية في الفترة ما بين الحربين (1918\1939) منشآت المعارف بالإسكندرية، جلال حزي وشركاؤه.

2- ابن خلدون عبد الرحمان ، المقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة بيروت لبنان،1960.

3- إحسان محمد حسن، علم الاجتماع السياسي، دار وائل للنشر، ط1، الأردن، 2005.

4- أحمد فؤاد عاطف ، علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995.

5- ازاد أحمد علي وآخرون ، الفكر الإجتماعي الخلدوني ، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية. مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1، بيروت 2004 .

6-إدريس فاضلي، حزي جبهة التحرير الوطني، ثوابت و مرجعيات، الجزائر، 2010.

5- إمام عبد الفتاح إمام، الديمقراطية والوعي السياسي، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، 2006.

7-أفاية محمد نور الدين ، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، ط1،2000، الدار البيضاء.

8-أمزيان محمد ، الأساس التعاقدي لحيازة السلطة، مدخل فقهي، في السيادة و السلطة الآفاق الوطنية و الحدود العالمية، حافظ عبد الرحيم و آخرون، مركز دراسات الوحدة العربية.

9- أمين سمير ، برهان غليون، حوار الدولة و الدين، دار الفارابي، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر2003.

10- إكلمان ديل ، الإسلام في المغرب ، ترجمة محمد أعفيف ، ج2 ، دار توبقال ، ط 1، الدار البيضاء 1991.

11-حوار رئيس الحركة أبو جرة سلطاني مع جريدة الجزائر نيوز بتاريخ 10 نوفمبر2010 وجريدة الشروق بتاريخ الأربعاء 16 مارس 2011.

12- أبو جرة سلطاني ، من التأسيس إلى المؤسسة، رسالة المؤتمر الرابع –الحركة بين الأمس واليوم- ، دار الخلدونية، ط1، 2008.

13- أبو جرة سلطاني ،رسالة المؤتمر الرابع، سلسلة من التأسيس إلى المؤسسة ، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، ص.80

14- أبو جرة سلطاني، جذور الصراع في الجزائر، الجزائر1995.

15- بادي برتراند ، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ت: نخلة فريفر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ط1996،1.

16- برفيلي غي ، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية (1880-1962).

17 - برو فليب ، علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد عراب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

18- بغورة الزواوي ، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، دار القصبة للنشر، 2003.

19--جورج بلانديه ، الأنتروبولوجيا السياسية ، ترجمة جورج أبي صالح ، منشورات مركز الإنماء القومي ، ط 1 ، 1982 ، بيروت.

20- بوبكر بلقاضي ، مقال فرحات عباس ، الوسيلة التي تبرر الغاية في مجلة المسار الغربي ، منشورات المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار ، العدد 24 جانفي 1989، الجزائر .

21- بلقزيز عبد الله وآخرون، المعارضة والسلطة في الوطن العربي، أزمة المعارضة السياسية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت .2001

22- البنا حسن ، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، شركة الشهاب، الجزائر، دون طبعة، دون سنة.

3[2-]بن العقون عبد الرحمان الكفاح القومي و السياسي من خلال المذكرات المعاصرة ، الفترة الثانية 1936 . 1945 ، الجزء الثاني ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر.

4[2]- بن سعيد العلوي سعد ، اليد ولد أباه ،عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي ، دار الفكر ، ط 1 ، 2006.

25- بن باديس عبد الحميد ، الشهاب، المجلة الثاني عشر، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت 2001، ص.47

26-بن عاشور عياض ، المضاعفات السياسية للإشكالية اللغوية في البلدان المغربية في مقدمات المجلة المغاربية للكتاب، عدد17 صيف 1999، دار البيضاء.

27- بن عبد العالي عبد السلام ، دار توبقال للنشر، ط1، 2006،.

28-بن نعمان أحمد ، الهوية الوطنية ، الحقائق والمغالطات ، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع ، الجزائر، 1996.

29-بن نعمان أحمد ، فرنسا والأطروحة البربرية، الخلفيات، الأهداف، الوسائل، دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، ط2، 1997.

30- بن نعوم أحمد ، المقدس و السياسي – حيثيات- ، ترجمة داوود محمد، في دفاتر إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، عدد 1، 2004، وهران.

31- بوحوش عمار ، التاريخ السياسي للجزائر، نقلا عن Badra lahoual.

32-بوحوش عمار ،التيار السياسي الجزائري من البداية ولغاية 1962 دار المغرب الإسلامي ، ط1 1977.

33- بوديار جان ، الحداثة في دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)، الحداثة و انتقاداتها I نقد الحداثة من منظور غربي، إعداد و ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بين عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2006.

34- بوطالب محمد نجيب ، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي ، ص87 . مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة أطروحات الدكتوراه ط 1، 2002 بيروت.

35 – بوقربة عبد المجيد ، الحداثة والتراث ن الحداثة بوصفها ، إعادة تأسيس جديد للتراث، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط 1، بيروت ، 1993.

36- بول ويليم جان ، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة نسمة بدران، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، الط1، 2001.

37- تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية، دراسة تربوية للشخصية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع 1975.

38- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1990.

39- الجابري، الدين والدولة و تطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 2004، ص .9

40- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية،ط3، بيروت، 2006.

41- الجابري ، فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، مركز درسات الوحدة العربية ، ط 6، 1994 ، بيروت.

42- محمد عابد الجابري، مسالة الهوية و العروبة والإسلام، والغرب، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت.

43- الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

44-ناصر جابي، الجزائر الدولة والنخب، دراسات في النخب، الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية، منشورات الشهاب2008.

45- جراد عبد العزيز ، العالم العربي بين ثقل الخطاب وصدمة الواقع، نقله إلى العربية صالح بالحاج، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.

46-محمد الجوّة، الحقيقة المقدسة، في الإنسان و المقدس، مجموعة باحثين في ندوة نظمها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، فرع صفاقس، دار محمد علي المحامي للنشر و التوزيع، تونس، ط1، 1994.

47- الجوهري إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ن الجزء الخامس ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الط 4 ، 1987.

48-د. حبيب كمال ، تحولات الحركة الإسلامية والإستراتيجية الأمريكية، نسخة الكترونية القاهرة2005.

49- حسن سامية الساعاتي، الثقافة والشخصية، دار الفكر العربي، ط4، 2002.

50- حرب أسامة الغزالي ، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة ، لإصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987.

51- حداد هنا ، الهوية العربية بين مؤسسات الدولة القطرية والمجتمع القبلي، الذات بينت تضمير الأنا والعقدة من الآخر، في مجلة نقد للدراسات والنقد الاجتماعي، عدد10، 1116، بن عكنون، الجزائر.

52- الحصري أبو خلدون ساطع ، ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات، سلسلة التراث القومي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2، 1985، بيروت.

53-حنفي حسن ، محمد عابد الجابري،(2) حوار المشرق والمغرب تقديم فيصل جلول دار توبقال للنشر، دار البيضاء المغرب .

54- حيدر ابراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية،ط2، 1999، بيروت .

55- حيدر ابراهيم، العولمة وجدل الهوية الثقافية، مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، العدد الثاني، أكتوبر، ديسمبر1999، 1990.

56- خاتمي محمد ، التراث و الحداثة و التنمية في الحداثة و انتقاداتها II نقد الحداثة من المنظور عربي-إسلامي، دفاتر فلسفية (نصوص مختارة) إعداد و ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالين دار توبقال للنشر، الط 1، 2006.

57- الخطيب أحمد ، جمعية علماء المسلمين و أثرها الإصلاحي في الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ،دط، 1985 .

58- الخطيب لقمان ، الأحزاب السياسية و دورها في أنظمة الحكم، دار الثقافة للتوزيع والنشر، مصر، 1983.

59- الخمار العلمي، في الهوية والسلطة، دراسات في الفكر والمجتمع والسلطة،منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس، 2006.

60-خيثر عبد النور وآخرون سلسلة المشاريع الوطنية للبحث ، منطلقات وأسس الحركة الوطنية الجزائرية 1830\1954 ، منشورات المركز لوطني للدراسات و البحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 . المطبعة الرسمية الجزائر .

61-دبلة عبد العالي، النظام السياسي الجزائري من الأحادية الحزبية إلى التعددية في حافظ عبد الرحيم وآخرون، السيادة و السلطة، الآفاق الوطنية و الحدود العالمية، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، الطبعة 1، بيروت، 2006.

62- ديفرجي موريس ، الأحزاب السياسية ن ترجمة: علي مقلد وعبد الحسن سعد، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1980.

63- ديفرجي موريس ، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري –الأنظمة السياسية الكبرى-، ترجمة: جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1،

64-دانكان جان ماري ، علم السياسة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت 1992،

65- الراسي جورج ، الدين و الدولة في الجزائر ، من الأمير عبد القادر إلى عبد القادر ، دار القصبة للنشر ، الجزائر دون الطليعة ،2008

66- رحال حسين ، إشكالية التجديد، دراسة في ضوء علم الاجتماع المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، بيروت2004،

67- ريبيه فابريس ، وجها الحداثة، في الحداثة و انتقاداتها ، نقد الحداثة من منظور غربي إعداد و ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، ط1، 2006

68- الرياشي سليمان وآخرون، الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت1999

69- نور الدين الزاهي ، الزاوية الحزب ، الإسلام السياسة في المجتمع المغربي ، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية ، الدار البيضاء ، 2003

70-سبيلا محمد و عبد السلام بين عبد العالي الحداثة و انتقاداتها I نقد الحداثة من منظور غربي، إعداد و ترجمة ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2006

71- محمد سبيلا، زمن العولمة فيما وراء دوائر الوهم، دار توبقال للنشر، ط 1، 2006،

72- سطورا بنيامين ، مصلي الحاج رائد الحركة الوطنية الجزائرية (1898 . 1974) منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال ، ترجمة الصادق عماري . مصطفى ماضي.

73- سعد الله أبو القاسم ، منطلقات فكرية، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، ط2، 1982،

74- سعد الله ، الحركة الوطنية الجزائرية ، الجزء الثاني ،ط3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، (1900 . 1930)

75- سعد الله ، الحركة الوطنية الجزائرية ، الجزء الثالث ،ط3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، (1900 . 1930)

76- السعيد رفعت ، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، في الإسلام والسياسة، د. غالي شكري وآخرون، موفم للنشر، 1995

77- سعيدوني ناصر الدين ، الجزائر منطلقات وآفاق، مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية، عالم المعرفة، ط2، الجزائر

78- السويدي محمد ، علم الاجتماع السياسي، مبادئه و قضاياه، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 89 نقلا عن طارق الهاشمي: الأحزاب السياسية، شركة طبع ونشر الأهلية، بغداد،

79- الشيخ محمد ، جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع بيروت، ط 1، 2005

80- شرابي هشام ، المجتمع الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 2 ، 1993 ، بيروت .

81- شريط عبد الله ، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986،

82- الشطي إسماعيل و آخرون، مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الط 1، 2003،

83- الشفيع عمر محمد سعيد ، في مفهوم الحركة الإسلامية: القبيلة الإسلامية تقود الشعب المسلم، في سودانايل، صحيفة الكترونية سودانية، www.Sudanille .com 2011

84- شلبي إبراهيم أحمد ، تطور الفكر السياسي، دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، الدار الجامعية للطباعة و النشر، بيروت، 1998، دون طبعة،

85- شوفالييه جاك ، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1985

86- طالبي عمار ، ابن باديس، حياته وآثاره، الجزء الثالث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص

87- العالم محمود أمين ، الدين و السياسة في الإسلام و السياسة، د. غالي شكري و آخرون، موفم للنشر، الجزائر، 1995،

88- عباس محمد، الوطن والعشيرة، تشريح أزمة 1991، 1996، الجزائر ، دار هومة 2003.

89- عبد اللطيف كمال ، التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، إفريقيا الشرق، بيروت، 2002

90-عبد النور ناجي، النظام السياسي الجزائري، من الأحادية إلى التعددية السياسية، منشورات جامعة 08 ماي 1945.

91-عبد القادر حميد ، فرحات عباس، رجل الجمهورية، سلسلة عبر التاريخ، دار المعرفة، الجزائر، 2007

92- عبد النور ناجي ، النظام السياسي من الأحادية إلى التعددية السياسية، مديرية النشر، جامعة قالمة، 2006، ص 27 نقلا عن:

Jean Gicquel et André Hauriou, Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris, 1985.

93-د. العربي محمد ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2003،

94- العظمة عزيز وآخرون، مفاهيم عالمية /الهوية، من أجل حوارين الثقافات ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، الدار البيضاء، المغرب،

95- العقيل عبد الله ، مقال الأخ المجاهد محفوظ نحناح، في مجلة المختار، شهرية تصدر عن المجلس السياسي لحركة مجتمع السلم، العدد11، ماي2006

96-عمامرة تركي رابح ، الشيخ عبد الحميد بن باديس باحث النهضة العربية الإسلامية في الجزائر المعاصرة ،ط الثانية منقحة ومزيدة ، المطبعة الوطنية ، الجزائر

97- عبد الرزاق عيد، الثقافة الوطنية، الحداثة: إشكالية الهوية، دار الصداقة، حلب، 1996، ط1

98- الغراب سعد ، العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، د ط ،1990،

99- غلاب عبد الكريم ، أزمة المفاهيم و انحراف التفكير، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية، الطبعة الأولى، بيروت، 1998،

100- غليون برهان ، اغتيال العقل، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990، بدون طبعة.

101- غليون برهان ، الدين والسياسة في المسيحية و الإسلام، في التسامح، مصطفى النشار وآخرون، مجلة فصيلة فكرية إسلامية، مؤسسة عمان للصحافة و النشر و الإعلان، عمان، ربيع 2009

102- غماري طيبي ، رسالة دكتوراه، الهوية في العمل في المرحلة الراهنة للمجتمع الجزائري، دراسة حالة الأجراء: مؤسستي نفطال وملبنة الأمير بمعسكر، مقاربة أنثروبولوجية، جامعة تلمسان، 2006/2005

103- غماري طيبي ، مقال الهوية بين الافتراضي والحقيقي في كتابات معاصرة، عدد 60 جوان2006

104-الغنوشي راشد ، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، دار قرطبة، الط1، 2003

105-غوشيه مارسيل وبار كلاستر، أصل العنف والدولة ، تعريب وتقديم علي حرب، دار الحداثة، ط1، 1985،

106-غولدزيغر أني راي ، جذور الحرب الجزائر 1940\1945،من المرسى الكبير إلى مجازر الشمال القسنطيني ، ترجمة وردة لبنان ، المراجعة حاج مسعود مسعود ، دار القصبة للنشر حيدرة الجزائر

107- فافري جان ، التقليدية والتحديث المعاق في الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، بنسالم وآخرون، ترجمة عبد الأحد السبتي و عبد اللطيف الفلق، دار طوبقال للنشر،ط2، 2007

108- فرحات عباس، الشاب الجزائري، ترجمة أحمد منور، وزارة الثقافة (الجزائر عاصمة الثقافة العربية)، 2007

109- فرحات عباس ، ليل الاستعمار (الحزب و ثورتها)، نقله إلى العربية أبوبكر رحال مطبعة الفضلة ، الرباط المحمدية، دت

110-فرحات عباس الشاب الجزائري (الجزائر من المستعمرة إلى المقاطعة) **1930** متبوعة بتقرير إلى مارشال بيتان أبريل.

111- فرحات محمد نور ، عن التحولات الاجتماعية و الإيديولوجية الإسلامية- تأملات في الدلالات الاجتماعية لحركات الرفض المعاصرة- في الإسلام و السياسة، د. غالي شكري وآخرون، موفم للنشر، 1995

112- ماكس فيبر ، رجل العلم ورجل السياسة ، ترجمة نادر ذكرى ، بيروت ، دار الحقيقة 1982
113- القس أندري زكي، الحداثة والعلمانية في دفاتر فلسفية الحداثة وانتقاداتها ، نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، ط1، 2006،
114- قيرة إسماعيل و آخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، الط1، بيروت، 2002،
115-كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط5، القاهرة 1966،
116- كلنير إرنست ، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادر المغربية في بني سالم وآخرون الأنثروبولوجيا والتاريخ ، حالة المغرب العربي الطبعة الثانية ، الدار البيضاء، 2007
117-الكنز علي، وناصر جابي، الجزائر في البحث عن كتلة جديدة في الأزمة الجزائرية ، الخلفيات السياسية والاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية، سليمان الرياشي، وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة2، بيروت، 1999.
118- كوت جون بيار ، جان بيار موني، من أجل علم اجتماع سياسي، الجزء الأول، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985،
119- كوش دنيس ، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الط1، بيروت
1200- لابورت فيليب ، تولرا ، جان بيار فاونييه ، أتنولوجيا ، أنثروبولوجيا ترجمة د. مصباح الصمد ،"مجد" المؤسسة الجامعية للدراسات 2004، والنشر والتوزيع ، ط1
121- لبيض سالم ، الهوية ، الإسلام، العروبة، التونسة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009
122- لمين لحسن مقال : من اخفاقات سوستال إلى يعقوبية عبان في جريدة الشروق الأسبوعية، العدد 316 من 19 إلى 25 مارس ،2005 ،
123- لونيسي ربح ، سلسلة الأبطال من وطني (15) دار المعرفة الجزائر

124- لويس برنار ، أ ين يكمن الخطأ، صدام الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط، ترجمة عمار شيخة، دار الرأي للنشر، ط 1، 2006،

125- ماري جان بيار ، عولمة الثقافة ، ترجمة عبد الجليل الأزدي، دار القصبة 2002.

126- ماري دوفي برونو- ، الدين و السياسة أو العلاقة المفارقة، في مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، عدد 18، 2000: 76، 84، الدار البيضاء،

127- مجموعة من الباحثين، الإيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية من خلال ثلاثة وثائق جزائرية (1926-1953)، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر.

128-محساس أحمد ، الحركة الوطنية الثورية في الجزائر من الحرب العالمية الأولى إلى الثورة المسلحة . ترجمة مسعود مسعود ، محمد عباس . منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال .2002 .

129- محمد عبد الرحمن عبد الله ، علم الاجتماع السياسي، النشأة التطورية و الاتجاهات الحديثة و المعاصرة، دار النهضة العربية، الط1، بيروت، 2001،

130- مرتضى مصطفى علي محمود، المثقف والسلطة، دراسة تحليلية لوضع المثقف المرعب في الفترة من 1970، 1995، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب، 1998،

131- مسرحي فارح ، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، بيروت، لبنان، 2006،

132- المخادمي عبد القادر رزيق ، آخر الدواء... الديمقراطية، دار الفجر للنشر و التوزيع، ط1، القاهرة، 2004،

133-معلوف أمين ، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيوض، دار الفارابي، ط1 2004، بيروت، لبنان،

134- مهري عبد الحميد، الأزمة الجزائرية، الواقع و الآفاق، في الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية و الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 2، بيروت، 1999.

135- زكي الميلاد، المسألة الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الط1، 2005،

136-نحناح محفوظ، مقال الحركة الواعية بين الأصولية والاستئصالية في سلسلة معا نحو الهدف، منشورات حركة مجتمع السلم.2000

137- نحناح محفوظ ، الجزائر المنشودة، (المعادلة المفقودة....الإسلام، الوطنية الديمقراطية دار النبأ،ط 1، الجزائر1999

138- نحناح محفوظ ، الحركة الواعية بين المرحلية والقفز العالي، في سلسلة: معا نحو الهدف، منشورات الحركة،2002

139- هانتغتون صامويل ، امريكا الأنا والآخر، من نحن؟ الجدل الكبير في أمريكا ترجمة عثمان الجبالي المثلوثي، مراجعة ، مراجعة وتقديم يوسف محمد الصواني، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأبيض، دار الكتاب الوطنية، ط1، 2006، ينغازي، ليبيا،

40[1]- هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، في دفاتر فلسفية، الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، ترجمة واختيار محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، إفريقيا الشرق، بيروت2001،

41[1] – روبيرتس وهايت، الحداثة والوعي السياسي في دفاتر فلسفية الحداثة وانتقاداتها ، نقد الحداثة من منظور غربي، إعداد و ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2006،

المراجع باللغة الفرنسية:

1- Addi Lhouari , L'impasse du Populisme :l' Algérie Collectivité politique et état en construction , Enal , Alger 1990 .
2- Agrikoliansky Eric les partis politiques en France au 20éme siècle,
3- [1] BenKhada Ben Youcef ،Les Origines du 1er Novembre 1954 Edition DAHLEB ،Alger
4- Benyoub Rachid, L'annuaire politique de l'Algérie, Revu et approfondi, 3emeEdition, , Alger, édition anep, 2000
5- Berque. J , « Qu' est ce qu'unetribu » nord-africain, 2 volumes, armand colin, Paris, 1953.
6- charlot Jean, les partis politiques, librairie Armand colin 103, boulevard saint Michel, Paris 1976
7- Charles Debbasch et autres, Lexique politique, Dalloz, 7éme édition, Paris, 2001,
8- C. Dubar , La Socialisation Construction des identité sociales et professionnelle n Armand colin , Paris 1998,
9- Kom Paule Nuembissi , Les partie politiques africain entre universalité et particularité, Polis/ R.C.S.P./ C.P.S.R.(revue cam éronaise de science politique) Vol.15, Numéros 1&2, 2008.
10- Leca Jean, Vatin. J Claude , L'algerie politique , institution et régime, F.N., C N R S, Paris, 1975.
11- Leca .J, Etat et société en algérie Edition Maghreb arabe
12- C. Dubar, La crise des identités, l'interprétation d'une mutation, presses universitaires de France (PUF), Paris 2000.
13- M.Duverguer, les parties politiques, Librairie Armond Colin, Paris, 1976.
14- Hanache Ahmed, La longue marche de L'Algérie Combattante (1830 \1962)Edition DAHLEB, Alger.

15- Hauriou, droit constitutionnelle et institution politique, Paris, 1985.

16- M.Herskovits,Les Bases de l'Anthropologie Culturelle, Traduit de l'Anglais par F.Vaudon, Ed Payot, Paris1967.

17- Mucchielli Alex, l’identité, puf, 4eme édition , Paris 1986

18- Philippe Luca, jean Claude vetin , Algérie des Anthropologues , Edition I Française Maspero , Paris 1979

19- Robert Charles Ageran : Histoire de L’Algérie contemporaine France, presse universitaires de France 1964.

الدوريات والجرائد:

1-مجلة الإنسانيات، المجلة الجزائري في الأنثروبولوجيا و العلوم الاجتماعية، العدد 1، 2004.

2-مجلة الإرشاد، تصدر عن جمعية الإرشاد الإصلاح الوطنية ، العدد التجريبي نوفمبر –ديسمبر 1989.
3-مجلة الشهاب، العدد الثاني عشر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.
4-مجلة إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد الثاني، 2008.
5-مجلة المختار، شهرية تصدر عن المجلس السياسي لحركة مجتمع السلم، العدد 11، ماي 2006.
6-مجلة المسار الغربي، منشورات المؤسسة الوطنية للنشر و الإشهار، العدد 24، جانفي 1989، الجزائر.
7- مجموعة جريدة البصائر، لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، السنة الأولى، ديسمبر 1935، جانفي 1937ن ط1، دار البعث ، قسنطينة 1984
8-مجلة نقد للدراسات و النقد الاجتماعي ، العدد10، بن عكنون ، الجزائر.
9-مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب ، العدد 17، الدار البيضاء، صيف 1999.
10-مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، العدد 18، الدار البيضاء، 2000.
11-Dubar Claude; Formes identitaires et socialisation, professionnelle, Revue française de sociologie XXXIII
12-جريدة النبأ، جريدة أسبوعية وطنية تصدر عن حركة مجتمع السلم، العدد 307، من 15 إلى 21 جوان 1999.
13-جريدة البصائر، لسان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، السنة الأولى ، ديسمبر 1935، جانفي 1937، دار البعضث ، قسنطينة 1984.
14-جريدة الشروق، العدد 157، سنة 2005.

منشورات:

[1] - بيان أول نوفمبر في مجلة الإرشاد ، تصدر عن جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية، العدد التجريبي، نوفمبر-ديسمبر1989،
[2]-الدستور الجزائري، وزارة الداخلية والجماعات المحلية والبيئة و الإصلاح الإداري، دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية، المؤرخ في 23 فبراير 1989
3- القانون الأساسي والنظام الداخلي لحركة مجتمع السلم، 2003.

4-الدستور الجزائري، وزارة الداخلية والجماعات المحلية والبيئة و الإصلاح الإداري، المؤرخ في 23 فبراير 1989.

5-الميثاق الوطني لسنة 1976.

6-Ministère de la justice , constitution (Referendum) du 28 Novembre 1996, office national des travaux éducatifs 2001,

المعاجم:

1-ابن منظور، لسان العرب، معجم لغوي علمي، تقديم الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، المجلد الأول، بيروت، لبنان.

2-محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، قاموس المحيط، المجلد الأول، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، 1983.

3- الجوهري إسماعيل بن حماد إسماعيل، الصحاح ، تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور، الجزء5، دار العلم للملايين، بيروت، 1987.

4-Russ Jacqueline, Clotilel, Leguil, Dictionnaire de philosophie, Bordas, Paris 2004,

5-Michel Blay, Grand dictionnaire de philosophie Larousse CNRS, édition 2005,

6-L.M. Morfaux, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, armand colin, Paris 1980,

7-Douzat Albert et autres, Dictionnaire étymologique Larousse, Paris 1964,

الملحق رقم :

دليل الاستمارة الخاصة بالظاهرة الحزبية في الجزائر بعد فترة 1988.

هذه الاستمارة تحتوي على مجموعة من الأسئلة تفيد في إنجاز بحث ميداني يدخل في إطار إنجاز رسالة دكتوراه في الأنثروبولوجيا حول موضوع الظاهرة الحزبية في الجزائر بعد فترة 1988.

لعلمكم أن كل معلومة تدلون بها لا يتم الكشف عن أسماء أصحابها.

أرجو منكم المساعدة وذلك بالإجابة بصدق وأمانة على كل الأسئلة وفق الطريقة المناسبة.

البيانات الشخصية:

1-السن:

2-الجنس: ذكر ☐ أنثى ☐

3-مكان الإقامة: حضري ☐ شبه حضري ☐ ريفي ☐

4-المستوى التعليمي :

5-الحالة المدنية: متزوج أعزب أرمل مطلق

6-المهنة: .... دائم ☐ مؤقت ☐ متقاعد ☐ بطال ☐

الأسئلة:

1-عرف حزبك؟

....

3-ما هو الحزب؟ وما هو دوره داخل المجتمع الجزائري؟

....

4-ما هو مفهوم حزبكم للمعارضة السياسية؟

....

5-من وظائف الحزب ملئ الفراغ بين السلطة و المعارضة، هل ترى أن حزبكم نجح في هذه المهمة؟

....

6-هل توجد معارضة في ظل التحالف الرئاسي؟

....

7- هل نجح التحالف الرئاسي في مهمته؟ نعم ☐ لا ☐

كيف؟ ....

8-كمواطن جزائري حدد ملامح هويتك؟

....

9-كيف يتصور حزبكم الهوية الوطنية؟

....

10-هل ترى أن الخطاب السياسي في الجزائر حسم مسألة الهوية؟ نعم ☐ لا ☐

وضح: ....

11-هل الاختلاف الإثني (عرب، أمازيغ، شاوية، بني مزاب، توارق) وتعدده يعد عائقا أمام الهوية الوطنية؟

....

12-هل الانتماء لحزبكم يخضع لعامل الجهوية؟ نعم ☐ لا ☐

وضح: ....

13-رتب اللغة حسب أهميتها لك : عربية، أمازيغية ، فرنسية:

....

14-ما رأيك في التعددية اللغوية في الجزائر؟

....

15-هل نجح التعريب في الجزائر؟

....

16-هل يستثمر حزبكم في خطابه السياسي عناصر الهوية الجزائرية؟

....

17-يصفونكم أحيانا بأنكم حزب : جهوي، ديني، وطني، حدد التوجه الحقيقي للحزب؟

....

19-في نظرك هل ثمة تعارض بين الدين و السياسة؟

....

20-حدد مفهوم حزبكم للعلمانية؟

....

21-هل حزبكم يمارس الديمقراطية أم الشورى؟

....

22-ما مفهوم حزبكم للديمقراطية؟

....

23-ما رأيكم في مصطلح الشوراقراطية؟

....

24-على أي أساس تم انخراطك في هذا الحزب ؟

....

25-هل معيار اختيار حزبكم لمرشحيه قائم على الأقدمية أم الكفاءة؟

....

26-هل تخضع الممارسة الحزبية للديمقراطية في عملية الترشح؟

....

27-أنتم تؤمنون بالديمقراطية وبالتداول على السلطة، كيف تفسرون بقاء قيادات حزبكم على هرم الحزب لمدة أطول؟

....

28-هل تقبل قياداتكم بانتقادات مناضلي الحزب (القاعدة) ؟

....

29-يلاحظ قلة التمثيل النسوي لحزبكم في مختلف الهيئات (المحلية، الولائية، البرلمانية، الوزارية) كيف تفسرون ذلك؟

....

30-هل ترى أن المرأة مؤهلة بالفعل إلى أن تشغل مناصب حزبية رفيعة في ممارسة السلطة؟

....

31-هل تقبل بترشح المرأة في الانتخابات؟

....

32-كيف تفسر الانشقاقات داخل الحزب؟

....

33-في الانتخابات المحلية خصوصا يدخل اعتبار: براني، ولد البلاد، ما تفسيرك؟

....

34-كمواطن هل تقبل بهذا الاعتبار ؟

....

36-هل ترى ضرورة توظيف العشيرة والقبيلة في الممارسة السياسية؟

....

37-ثمة عودة مؤخرا إلى تفعيل مؤسسة الزاوية داخل المجتمع الجزائري، هل ترون هذه العودة رهانا لحزبكم ؟

....

38-هل ترون تدخل الاعتبارات التالية: (القبلية، الجهوية) عائق أمام تقدم الممارسة الحزبية في الجزائر؟

....

39-هل نجحت الديمقراطية في الجزائر؟

....

فهرس الموضوعات

الملاحق

الملاحق

ملخص الرسالة

تحاول هذه الدراسة العلمية قياس الهوية الافتراضية والهوية الحقيقية عند الاحزاب السياسية في الجزائر– حركة مجتمع السلم نموذجا – لمعرفة الاختلاف القائم بين الهويتين عند الحركة والاستراتيجية التي وظفتها الحركة في تجاوز هذا الاختلاف.

الكلمات المفتاحية :الحزب السياسي – الهوية– الافتراضي– الحقيقي– حركة مجتمع السلم.

RÉSUMÉ

Cette étude est un essai qui vise l'évaluation de l'identité virtuelle ainsi que l'identité réelle chez les partis politiques algériens, durant laquelle j'ai pris comme model d'étude le Mouvement de la Société de la Paix (MSP), le but principal de cette étude est d'estimer l'écart entre les deux identités dans le MSP, et par suite découvrir les stratégies mises en œuvre par le MSP pour dépasser cet écart.

LES MOTS CLÉS: Parti politique, Identité, Virtuel, Réel, Mouvement de la Société pour la Paix

SUMMERY :

This study aims to evaluate the virtual and real identity in the political parties, especially within the Movement of the Society of Peace (MSP).

The main goal of this study is to estimate the differences between the two identities within the MSP, and then to discover the MSP strategies to overcome these differences.

KEY WORDS: Political party, Identity, Virtual, Real, Movement of the Society of Peace

جامعة أبي بكر بلقايد

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

إعداد الطالب : زازوي موفق

الظاهرة الحزبية في الجزائر بعد فترة 1988 –دراسة أنتروبولوجية–

ملخص :

تسعى هذه الدراسة إلى محاولة البحث في الظاهرة الحزبية في الجزائر، هذه الظاهرة التي برزت معالمها وتبلورت بعد أحداث 1988 والتي كانت نتيجة تراكمات وتناقضات الحزب الواحد .كل هذا أدى إلى تغييب الممارسة الديمقراطية وإن كان لذلك تبريره عند البعض .

إن محاولة فهم هذا الوضع بتطلب فهم التاريخ السياسي الجزائري المعاصر بداية من الحركة الوطنية ثم الثورة وما حدث فيها من صراعات كان نهايتها سيطرة الجيش على الحكم .

بعد إقرار دستور 1989 تم فتح الباب للتعددية الحزبية دون دراسة معمقة ودون معرفة لما ستؤول إليه الأوضاع فيما بعد، لقد كان ذلك حد الأسباب العميقة التي دخلتها الجزائر بعد توقيف المسار الانتخابي سنة 1992، وما نتج عنه من عنف سياسي وإرهاب.

هذه الأزمة أفرزت نموذجا جديدا تمثل في بروز أحزاب سياسية يمكن تصنيفها إلى أحزاب إسلامية، وطنية، و ديمقراطية، حاولت كل واحدة منها تحقيق خطاب سياسي يتماشى وهوية المجتمع الجزائري، بهدف كسب المصداقية و الشرعية غير أن هذا المكسب لا يتم إلا بتحقيق بعدين أساسيين:

ج -**البعد القانوني/الدستوري**: و هل كل ما نص عليه الدستور من قواعد و مواد متعارف عليها نفسها على الجميع.

د -**البعد الثقافي**: و يقصد به الهوية الثقافية للشعب الجزائري، إذ سوف يتم التركيز هنا على الثوابت الأساسية الممثلة في:

1- الدين- 2- اللغة – 3- التاريخ.

و الجمع بين البعدين، القانوني و الثقافي يشكل ما يعرف بالهوية الوطنية (هوية المجتمع الجزائري) و هي قاعدة انطلاق الأحزاب السياسية.

والحزب السياسي كثيرا ما يراهن على أحد الثوابت (اللغة- الدين – التاريخ) لتحريك القاعدة الشعبية و استمالتها نحوه، و هنا تظهر الإستراتيجية التي يستعملها الحزب في خطابه السياسي، آخذا بعين الاعتبار هوية المجتمع الجزائري من جهة وقناعته وإديولجيته و واقعه الاجتماعي اليومي من جهة أخرى.

وإذا ما اعتبرنا الحزب السياسي ببرنامجه وخطابه السياسي وإديولوجيته تعبيرا عن هويته، يمكن القول أن صراع الأحزاب مع بعضها هو عبارة عن صراع هوياتي. فهناك الهوية الدينية الإسلامية ، وهناك هوية الدولة الوطنية إلى جانب وجود هويات قومية نتيجة وجود غير العرب كالأمازيغ (البربر)، هذا بالإضافة إلى عملية التثاقف التي نتجت بواسطة الاستعمار الفرنسي للجزائر وما طرحه من أفكار سياسية كان لها تأثيرها ومفعولها على قادة بعض الأحزاب التي كانت

تسعى إلى التحرر بحكم الاحتكاك ببعض الأحزاب الفرنسية على غرار الحزب الفرنسي الاشتراكي.

وإذا كان عالم الاجتماع الفرنسي **كلود ديبار**clauddubarيميز بين نوعين من الهوية، الأولى افتراضية وهي الهوية التي ينبغي أن يكون عليها الفرد و الثانية هوية حقيقية والتي يكون عليها الفرد بالفعل، فالهوية الافتراضية حسب ديبار أو الهوية للآخر هي ما يمنحنا إياها الآخر. أما الهوية الحقيقية هي التي نمنحها لأنفسنا وهي التي تنسجم مع الهوية الحقيقية .

نحول في هده الدراسة استعارة هده المفاهيموالمصطلحات لتطبيقها علي الحزب السياسي يمكن القول أن الحزب السياسي يعيش بين هويتين افتراضية و أخري حقيقية. فالحزب على المستوى النظري يتبنى هوية افتراضية حسب ديبار مستمدة من الأرضية المشتركة والتيتنطلق منها كل الأحزاب السياسية و هي مشروع المجتمع الجزائري.

هذه الأرضية تتأسس على بعدين أحدهما قانوني والآخر ثقافي كما ذكرت سابقا، أما على مستوى الواقع فإن الأحزاب السياسية تسعى إلى المحافظة على وجودها في الساحة السياسية بالمراهنة على إحدى مقومات الهوية الثقافية وهذا ما عبر عنه ديبار بالهوية الحقيقية وتأسيسا على هذا يمكن استخلاص ثلاث مبادئ في ضوء هذه المقاربة.

المبدأ الأول:

يمثل الصورة الافتراضية التي يمنحها للحزب وتمثل الجانب القانوني / الدستوري: والذي يمثل المواد القانونية التي تشرع لعملية التأسيس لشرعية النشاط الحزبي.

كما تمثل كنقطة ثانية الجانب الثقافي: كأرضية عامة يتحدد في إطارها الفعل السياسي الحزبي، ويعني ما ينبغي أن يكون عليه الحزب السياسي.

أما المبدأ الثاني:

وهو ما يريد أن يكون عليه الحزب السياسي وهذا ما يمثل الصورة التي يمنحها الحزب السياسي لذاته.

وهذه الصورة تعبر عن انتمائه وخياراته إيديولوجية والبرنامج الذي من خلاله يتحدد مشروعه الذي يتصوره .

فإذا كان المبدأ الأول يمثل مشروع هوية عام وهو هوية المجتمع الجزائري والذي تشترك فيه كل الأحزاب المشكلة للخريطة السياسية (المعارضة و الحزب الحاكم) فإن المبدأ الثاني يمثل مشروع مجتمع خاص والي يتأسس من المشروع الافتراضي العام ومن التعديلات التي يقترحها الحزب حتى تتوافق مع خياراته وإديولوجيته.

فإن المبدأ الثالث: يشير إلى ما هو كائن بالفعل ويقصد به الهوية التي حققها بالفعل في الواقع، وتظهر من خلال خطابه السياسي ومواقفه تجاه السلطة وقضايا المجتمع.

وهنا يجد الحزب السياسي نفسه في مرحلة انتقال من المستوى النظري المتصور إلى المستوى الواقعي الممارس، وهذا لا يعني أن الحزب السياسي يسعى إلى محاولة التطابق التام مع المشروع الافتراضي ، سواء كان عاما أو خاصا وإنما يسعى إلى تحقيق نوعا من التقارب أو التطابق النسبي لأن الواقع كما يقال أغنى من النظريات.

وبالتالي فإنتاج المشروع الثالث هو ما يعرف بهوية الخطاب السياسي الحزبي وهو محاولة أو استراتيجية يلعبها الحزب السياسي من جهة للحفاظ على بقائه ضمن الأحزاب الفاعلة.هذا ومن جهة أخرييعطي المشروعية الدولية لذاته خاصة مع الاحزاب الاسلامية التي تواجه العولمة الديموقراطية

ويصبح مصطلح استراتيجيات هوياتية هو المصطلح الأنسب الذي يساعد على الجمع بين المصطلحي الافتراضي والحقيقي.

إن صراع الأحزاب السياسية المعارضة مع السلطة هو تعبير عن صراع هوياتي ذلك أن الصراع الحزبي لا يعد تعبيرا عن هويته ومحاولته الدفاع عنها، بل هو صراع يخفي وراءه الخوف من الزوال والانقراض من الساحة السياسية و الاجتماعية.

إنه صراع ينشأ من اللحظة التي يقتنع فيها الحزب بوجود تهديد حقيقي أو وهمي قادر على الإضرار بوجوده أو بمقومات هويته (اللغة، الدين، التاريخ)

أهداف و أهمية الدراسة

تهدف هذه الدراسة معرفة الاختلاف بين الهوية الافتراضية لحركة مجتمع السلم و هويتها الحقيقية و الاستراتيجية ممثلة في اهم الآليات التي تأخذ بها و كيف يمكنها تجوز هذا الاختلاف

فالحركة كحزب اسلامي اختار الوسطية و الاعتدال ثم انه حزب يحتكم اليى المرجعية التراثية السلفية من جهة وبكل ماتحمله من ثقل و من قيم السلفية و قيم المجتمع التقليدي كالقيم السلفية و العمودية و الولاء و الطاعة و التي يعج بها المجتمع التقليدي و جهة أخري انها حركة تسعي الي

تحديث خطابها السياسي بما يتماشى و الديموقراطية الغربية وما نتج عنها من آثار و حريات فردية قد لا تتماشى و ثقافة المجتمع العربي الاسلامي ولذلك فان التحدي الذي يواجه الحركات الاسلامية عامة و حركة مجتمع السلم الجزائرية خاصة يكمن في الكيفية التي يتم بها تجاوزالاختلاف بين هويتها الافتراضية و الحقيقية و كيفية الجمع بين الآليات التقليدية و الحداثية

أما بخصوص أهمية الدراسة فانها تكمن في ابراج المراجعات التي تعرفها الحركات الاسلامية المعتدلةو منها حركة مجتمع السلم الجزائرية للتكيف مع الواقع السياسي القطري و الدولي

منهج الدراسة :

إن منطق الأحزاب السياسية يقوم على التنوع والتعدد والاختلاف ، إنه منطق يولد الفوارق فهو يتعارض مع منطق الوحدة والتكامل والتماهي والتوحيد، إنه يقوم على فكرة الصراع السياسي الذي يضمن له الاستقلالية الحزبية أو الوحدة حتى يتمكن من تحقيق وجوده وبقائه.

تلعب الأحزاب السياسية دورا ازدواجيا متناقضا أثناء القيام بدورها الوسيطي بين السلطة والرأي العام (الحكام والمحكومين) ، فهي تسعى إلى الظهور بشكل غير مرضي عندما تكون في مركز الحكم حيث تصور الأمور بصورة تفاؤلية تبعث على الأمل غير أنها تذهب عكس ذلك عندما تكون في مقاعد المعارضة حيث تتجه إلى التضخيم و تهويل الوضع القائم.

تسعى الأحزاب السياسية إلى عملية التكوين السياسي للزعماء والمواطنين من خلال توجيههم وتربيتهم سياسيا وإديولوجيا في إطار المبادئ التي تؤمن بها ، فهي تعمل على غرس فكرة

التنافس والصراع التي تخفي وراءها العداء والكراهية التي تمثلها المعارضة ومن جهة أخرى تسعى إلى توجيه الأزمات وتسكينها والحد منها.

تستخدم الأحزاب السياسية جملة من الآليات والاستراتيجيات في خطاباتها السياسية لتعبئة الرأي العام وتجييشه كقوة توظفها أثناء الحاجة إليها هذا من جهة ، كما تعمل على المحافظة لضمان بقائها ضمن قائمة الأحزاب الفاعلة في السياسة .

تسعى الأحزاب شكليا الحفاظ على الهوية الوطنية كمسلمة تتبناها تسعى إلى الدفاع عنها.

لكن خياراتها السياسية وانتماؤها الإديولوجي والذي قد يكون له إمتداد عالمي جعلها تبتعد عن هدفها المنشود .

إن الأحزاب السياسية تمثل نوعا من الصراع الهوياتي ، من خلال محاولتها الاحتفاظ بهويتها من جهة وبرفضها التماهي مع الأحزاب الأخرى لبناء هوية مشروع المجتمع من جهة أخرى.

تكرس الثقافة السياسية الموروثة عن الأحادية الحزبية لدى الأحزاب السياسية ، ثقافة الفكر الاقصائي والتهميش إلى جانب فكرة الأبوية التي تتناقض مع ثقافة التعددية السياسية المرونة بالانفتاح والتواصل مع الآخر.

وهنا تبرز الخطابات السياسية الحزبية موظفة الكثير من الآليات التقليدية كالقبيلة حيث يصبح الحزب تعبير عن تجمع قبلي، أو كمؤسسة دينية تسعى إلى توظيف المقدس في الدنيوي، إلى جانب الاحتماء بالماضي والذي يمثل تراث الجماعة ليتحول إلى تقديس يوظف في تحقيق الشرعية.

ومن الآليات التي تلجأ إليها الأحزاب السياسية المراهنة على بعض الأبعاد :

1-البعد الثقافي: حيث تلجأ الأحزاب إلى هذا البعد باعتباره أشد ارتباطا بهوية الأفراد وأكثر تأثيرا في سلوكاتهم، كون الثقافة تمثل نظاما يفهم من خلاله النظام العام للمجتمع، فهي من جهة تساهم في تطور الوعي لدى جماعة ما ومن جهة أخرى أثر هذا الوعي في المنظومات الأخرى، اقتصادية ، اجتماعية وسياسية.

ومن العناصر التي تم التركيز عليها في هذا البعد :

*الدين: إن القصد من الدين ليس تلك العلاقة الروحية الوحدانية التي تربط الإنسان بما هو مقدس و مطلق، و إنما تجليه النسبي في الممارسات الاجتماعية و السياسية خاصة، حتى تلبس هذه الأخيرة لباس الشرعية و القداسة، فهو أداة إما أن تساهم بها في تبريد الواقع وتكريسه وتجميده أو تطويره و تغييره، وهنا تجد الأحزاب السياسية ضالتها وخاصة الأحزاب الإسلامية التي تعتبر الدين حكرا عليها من خلال استغلالها منابر المساجد لتمرير خطابها.

وهنا ينبغي الإشارة إلى الفرق الحاصل بين الدين و الإديولوجية الدينية.فإذا كان الدين يمثل جملة التعاليم التي وردت في المصادر المعتمدة والتي تربط العبد بربه وبنفسه وبالآخرين، فإن الإديولوجيةالدينية هي جملة الأفهام و التصورات التي يقدمها الناس للدين في عصر من العصور بحيث يخضع هذا الفهم لمجموعة العوامل الاجتماعية و الاقتصادية والثقافية. ولهذا كثيرا مال يحدث تباعد بيت الدين كتعاليم خالصة وبين الإديولوجية كمحاولة لتقديم فهم جديد للدين يخضع لجملة من التحولات التاريخية والاجتماعية والثقافية لمجتمع من المجتمعات. وهنا يتحول الدين لجملة

التأويلات والاجتهادات الفقهية لتبرير واقع معين وشرعنته حتى يصبح مقبولا على مستوى الفكر والممارسة.

أما المستوى الثاني من البعد الثقافي يكمن في:

* اللغة باعتبارها أداة تفكير و اتصال وعامل انسجام يدعم المجتمعات الإنسانية و يميزها عن بعضها البعض، وباعتبار اللغة إحدى مقومات الهوية. ولكن المشكل اللغوي تبرز خطورته وأهميته عندما يعتقد في اللغة أنها ملكا لمجموعة دون الأخرى وعندها تتحول إلى عامل هدم بدل الوحدة و البناء وهذا حال الوضع في الجزائر، فإذا كان المجتمع الجزائري معروفا بهويته اللغوية ممثلة في الأمازيغية و العربية، فإنه ليس من حق أية مجموعة بشرية جهوية أو جغرافية الاعتقاد في ملكية هذه اللغة حتى لا تستغل كمطية للإنقسامية داخل المجتمع الواحد. ومن هنا برزت بعض الأحزاب التي بنت إديولوجيتها على اللغة (الأمازيغية) في تمرير خطاباتها السياسية كحزب FFSو RCD.

أما العنصر الثالث من البعد الثقافي هو المراهنة على:

*التاريخ كونه يمثل ماضي الشعب وذاكرته ولذلك فإن أي نظام من الأنظمة السياسية مهما كانت طبيعته و مهما كانت علاقته بمجتمعه و المجتمع الدولي، يجب عليه أن يخلق شرعية لحكمه، مهما كانت طبيعتها: تاريخية، دينية أو ديمقراطية.

إن غياب الشعب كمصدر أساسي لشرعنة السلطة في الجزائر جعلها بعد الاستقلال تعتمد جملة من الأسس والمبادئ ذات الجذور التاريخية تعود إلى فترة الحركة الوطنية خاصة الثورة التحريرية كتاريخ وهي أساس شرعية السلطة.

فإذا كان النظام السياسي الجزائري نتاج حرب تحريرية دامت عدة سنوات استطاع فيها هذا النظام أن يحقق هدفه الأسمى هو الاستقلال الوطني والتحرر من التبعية الاستعمارية وتحقيق السيادة، فمن الطبيعي أن يفضل التاريخ من خلال تأسيسه لجملة من التصورات مرتبطة بهذا التاريخ وبهذه الفترة خصوصا ليبقى كمرجعية أساسية للحكم.يتمثل التاريخ في قيم ومبادئ أول نوفمبر 1954 وهو الثورة التي أعطاها الشعب الجزائري كل ما يملك من عرقه وجهده وماله ودمه الأمر الذي جعلها تنتصر على أكبر قوة عالمية آنذاك. لقد عبر عن هذا التاريخ الرئيس الراحل **هواري بومدين** عندما أرجع التاريخ إلى أولئك الذين ضحوا بالأمس بأموالهم ودمائهم وجهدهم من أجل الجزائر.

إن العودة إلى التاريخ هي العودة إلى الماضي والعمل على تقديسه في مستواه النظري من خلال الخطابات و الشعارات دون محاولة ترجمة مبادئه وقيمه إلى الواقع والممارسة الفعلية.

ومن الاستراتيجيات المعتمدة لدى الأحزاب السياسية مراهنتها على البعد التقليدي والبعد الحداثي .

يقصد بالحداثة تجاوز المجتمع التقليدي وإحلال محله المجتمع الحداثي. أما التقليد فهو كل ما يمثل مضمون التقليد فالثقافة في أساسها تعتبر جزء من الإرث العام لجماعة معينة ويكون

المجتمع موجه تقليديا عندما يغرس في أعضائه طابعا اجتماعيا يؤكد على أهمية متابعة التقاليد، لقد ذهب أحد العلماء إلى أن مصطلح المجتمع التقليدي يصدق على تلك المجتمعات التي تستجيب للمقاييس العامة للثقافات التي بلغت مرحلة معينة من التطور وبهذا يكون الحداثي مقياسا يحدد من خلاله التقليد ويصبح المجتمع الحداثي يمثل مرحلة ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع التقليدي. والجزائر لا تشذ عن هذا الوضع.

ومن هنا تجد الأحزاب السياسية صعوبة في عملية الانتقال الديمقراطي فمن جهة تعتمد مفاهيم حداثية كالديمقراطية والعلمانية وما ينجر عنها من تبعات كفكرة المواطنة وهذا ما أطلقنا عليه بالإفتراضي وهو ما ينبغي أن يكون عليه الحزب غير أن هويته الحقيقية تظهر من خلال ما يحققه الحزب بالفعل في الواقع، من خلال خطاباته السياسية ومواقفه اتجاه هذه المفاهيم ليوظف بذلك بعض الآليات التقليدية كفكرة القبلية والعصبية والزاوية وكل ما له علاقة بما هو مقدس.

وإذا نظرنا إلى العلمانية على أساس أنها معيارا للحداثة عند الغرب و التي تعني الفصل التام بين الكنيسة و الدولة وتحرر هذه الأخيرة من قبضة الأولى فإن الحداثة بهذا المفهوم جعلت من الأحزاب السياسية المنادية بها تنعت بالأحزاب التغريبية.

ومن هنا تواجه الأحزاب السياسية صعوبات كثيرة في توغل الحداثة في مجتمعاتهم التي تنعت تقليدية .

انطلاقا من هذا يمكن القول أن الحداثي قد يتداخل مع التقليدي وهذا يعد من الصعوبات التي تعرقل عملية الانتقال الديمقراطي لدى الأحزاب السياسية.

إن هذه الحالة هي ما نطلق عليها أزمة الاختلاف بين الافتراضي والحقيقي لدى الأحزاب السياسية لتجعل منها أحزابا شكلية محققة لديمقراطية شكلية.